دراسات أندلسية



رجب 1414 عدد 11 جانفي 1994

مجلّة دراسات أندلسيّة

مجلّة عمليّة مختصّة مُحكّمة في الدّراسات المتعلّقة باسبانيا الإسلاميّة

* * * * *

مؤسّسها ومديرها

جمعة شيخة

تصدر المجلّة مرّتين كلّ سنة في جانفي وجوان.

ثمن الاشتراك السنوي : 10 دينارات تونسيّة

ثمن النّسخة : 5 دينارات تونسيّة

تسدّد قيمة الاشتراك عن طريق حوالة بريديّة في الحساب الجاري 94-543 تونس أو بواسطة حوالة بنكيّة (وفي هذه الحالة يكون مقابل التحويل البنكي على حساب المشترك).

توجّه المراسلات بآسم مدير المجلّة إلى العنوان التالي : د. جمعة شيخة.

ص.ب. رقم 51-1008 تونس - باب منارة - الجمهورية التونسيّة - تليفون : 227.676.

مجلّة

دراسات أندلسيّة

العدد الحادي عشر

1994/1414



طبع بمطبعة المغاربية للطّباعة و النّشر و الإشهار

تونس

الفهـــــرس

*****

تصدير

بين تونس والرّياض

I) عشنا مع ثلّة من الباحثين العرب الأجلاء يوما مشهوداً بمناسبة افتتاح ندوة علميّة حول الأندلس، نظّمتها مكتبة المغفور له الملك عبد العزيز بمناسبة مرور 500 سنة على سقوط غرناطة(1). وتلا هذا اليوم المشهود أسبوع حافل بالبحوث العلميّة، كانت خير شاهد على أنّ الكفاءات العلميّة بوطننا العربيّ متوفّرة، والنيّة من أصحاب السّلطة بالمملكة لدعم الثقافة وخدمة التّراث وتشجيع العلماء، صادقة ومجسّمة.

وخرجنا من هذه الندوة بجملة من القناعات أهمّها :

1) وجوب التخلّي عمّا اعتدنا عليه في بحوثنا من تغنّ بأمجاد الأندلس زمن عظمتها وازدهارها، ومن تحسّر وبكاء عليها بعد سقوطها واندثارها. فلا التّغنّي يجدي نفعا ولا البكاء يحقّق مطمحا. إنّ الوضع العربي الرّاهن يستوجب من كافّة الباحثين أن ينظروا في تراث الأندلس نظرة منهجيّة نقديّة، تؤصّل كياننا في قيم حضاريّة خالدة، وتمكّننا في نفس الوقت من مواكبة عصرنا.

2) ضرورة تجاوز ما خلّفته فينا فترات الركود وهيمنة الأجنبي من عقد أمام صانعي الحضارة اليوم. فقد كانوا مثلنا متخلّفين عن الركب الحضاري في القرون الوسطى. ولكنّهم عملوا بكلّ الطرق للاستفادة من تراثنا. وكانت الأندلس البوّابة الكبرى الّتي انتقل منها التّراث العربي إلى أوروبا. فولد هذا العملاق الجبّار الذي نعيش معه اليوم بعقليّة الأقزام.

3) إنّ القزم الغربي لم يتحوّل إلى مارد حقيقي باستهلاك نتائج ما أفرزته الحضارة العربيّة ماديّا وفكريّا، وإنّما انطلق من قمقمه عندما أخذ منّا منهجيّة البحث العلمي. وهذا هو جوهر القضيّة في تعاملنا مع الحضارة الغربيّة في أواخر القرن العشرين. نعم لقد مهّد علماؤنا لأوروبا الطريق الموصل ومكّنوها من الوسيلة النّاجعة والأداة الطيّعة بضبط منهجيّة علميّة قوامها العقل الجامع بطموحه، والضّمير الكابح بإنسانيّته.

4) لقد جاء دورنا لنسير في نفس الدّرب الموصل. ونأخذ عن الغرب لا

---

(1) انعقدت ندوة : الأندلس قرون من التقلّبات والعطاءات التي نظّمتها مكتبة الملك عبد العزيز العامّة بالرّياض من 15-19 جمادى I -1414 الموافق لـ 10/30 إلى 1993/11/3 .

آخر منتجاته، بل آخر مستجدّاته في مناهج البحث العلمي. مع مخالفته في أنّنا سنواصل التذذ في زورق الحضارة بمجذافي العقل الجامع والضّمير الكابح. لأن أخوف ما نخافه على هذا المارد الجبّار أن يواصل سيره بهذا العقل الجامع ويموت فيه الضّمير الكابح نهائيًا. وعلامات ذلك - مع الأسف الشّديد - في عدّة أماكن من العالم ظاهرة وجليّة. وفي هذا الطامّة الكبرى على البشريّة جمعاء. لذا علينا الآن أن نعمل على إيقاظ هذا الضّمير. وله في تراثنا الأصيل من الأمصال الراقية ما ينعشه ويحييه.

II) كما عشنا يوما بهيجا مع المثقّفين التّونسيّين بقصر قرطاج بمناسبة الاحتفال بعيد الثقافة في اليوم الرّابع من ديسمبر 1993. ولئن بعد المكان بين رياض الجزيرة الفيحاء وربوع تونس الخضراء واختلفت المناسبة بين الحدثين، فالثقافة بحثا وإبداعا، علما وفنّا جمعتْ بينهما، وتشجيع المبدعين والاحتفاء بالعلماء كان العامل المشترك بين الإثنين. وخرجنا من هذا اليوم بجملة من المبادئ أهمّها:

1) أنّ الثقافة الحقّ - كما حدّدها الرّئيس بن علي - هي الّتي ترسّخ قيم العمل الجدّي والمنافسة الشّريفة من جهة، ومفاهيم التّسامح والتّضامن من جهة أخرى.

2) وأنّ المبدع في هذه الثقافة هو المؤهّل لصياغة أسسها الأخلاقيّة، ووضع منطلقاتها الفكريّة عبر وعي أصيل بمكوّنات وجودنا الحضاريّ، وعلى ضوء إدراك عميق لعوامل التطوّر.

3) وأنّنا بهذه الثقافة الواعية سوف لن نواكب الحداثة فقط، وسوف لن نكتفي بمعاصرتها فحسب، وإنّما سنشارك في صياغتها.

وكفى الثقافة ورجالها فخرا أنّ الشعوب الفاعلة والأمم الكبرى ما هي إلاّ تجسيم لتنبؤات كبار الباحثين والمبدعين.

ومن ندوة الأندلس بالرّياض ومن يوم الثقافة بتونس تُتَوّج كلّ القناعات بمبدإ وحيد : هو أنّ تراثنا بكلّ قيمه الفكريّة والحضاريّة يجب أن يصبح عنصراً محركا وفاعلا في أعماق وجداننا العربي لا عنصر اجترار واسترخاء، أو عامل تقليد وتواكل. وذلك بمعرفة المناهج الحديثة الموصلة والمؤدّية لاتباعها، لا بترقّب النّتائج الجاهزة والمقدّمة لاستهلاكها./.

د. جمعة شيخة
مدير المجلّة

الأندلس في الأدب التركي الحديث*

بقلم الدكتور :
محمد عبد اللطيف هريدي - الأستاذ بعمادة البحث العلمي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
وكلية الآداب - جامعة عين شمس بالقاهرة

نشأ الأدب التركي في بيئة إسلاميّة فكانت الحضارة الإسلامية هي مورده ومنبع إلهام أدبائه ومن ثمّ ظلّ الأدباء الأتراك يدورون في فلكها من القرن 12/6 إلى القرن 18/12. بيد أن التفوق الماديّ الذي وصلت إليه الحضارة الغربيّة مع مطلع القرن 17/11 وما صاحب ذلك من ظهور حركة التغريب في أوائل القرن 18/12 جعل الأدب التركيّ مثل غيره من الآداب الإسلاميّة - يتجه إلى الأدب الفرنسي مستلهمًا موضوعاته ومستوحيا أفكاره ومتأثرا بمدارسه الفنيّة.

وفي خضمّ حركة التغريب هذه وبينما كان الأدباء الترك من روّاد التجديد في النّصف الثّاني من القرن 18/12 يترجمون عن موليير وألكسندر دماس وفولتير ومونتسكيو وغيرهم من أعلام الرومانسيّة الفرنسيّة، إذا بهم يهتمّون بالأندلس فيبكونها في كتاباتهم تارة ويستوحونها في أعمالهم المسرحيّة تارة أخرى. فأصبح تاريخ الأندلس موضوعا لكثير من المسرحيّات في هذه الفترة بصورة لافتة مّما يدعونا للتساؤل :

ما الّذي حوّل أنظار هؤلاء الأدباء عن موضوعات الأدب الفرنسيّ وعن تاريخ أوروبا ليلتفتوا فجأة إلى تاريخ الأندلس ويجعلوه موضوعا لتجاربهم المسرحيّة الجديدة ؟ وما الذي يتميّز به تاريخ الأندلس عن غيره من مراحل تاريخ الأمّة الإسلاميّة ؟ وماذا كان هدف هؤلاء الأدباء : أهو نوع من الإسقاط التاريخي ؟ أم مجرد إحياء الأمجاد الغابرة ؟ أم هو البحث عن المعادل الموضوعي للعهد الذي كان يعيشه الكتاب ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذه الورقة.

أوجه التشابه بين تاريخ المسلمين الأندلس وتاريخهم في البلقان :

لم يكد المسلمون يخرجون من غرب أوروبا في القرن15/9 حتى عادوا إليها من الشّرق عن طريق البلقان تحت قيادة الأتراك العثمانيين مصداقا لقوله تعالى : «يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» [الصف : 8] ولم تكن هذه العلاقة هي الوحيدة بين

(*) بحث ألقي في ندوة «الأندلس : قرون من التقلّبات والعطاءات» التي نظّمتها مكتبة الملك عبد العزيز العامّة بالرّياض من 19-15 جمادى الأولى 1414 الموافق لـ 10/30 الى 1993/11/3.

تاريخ المسلمين في كل الأقليمين بل هناك علاقة التشابه الذي تعدّدت وجوهه ونذكر منها :

1 ـ كان انطلاق الفتوح الأمويّة إلى بلاد الأندلس آخر مظاهر النّشاط الحربيّ الأمويّ الرائع في الميدان الغربيّ، وكانت بلاد الأندلس تخضع آنذاك لحكم دولة القوط ذات السّيادة على بعض المدن المغربيّة ومنها مدينة سبته القريبة من طنجة. غير أنّ دولة القوط كانت تسير في حكمها على أسس باعدت بينها وبين عناصر السكّان، فكان حكّام القوط يرهبون الأهالي بالضرائب الفادحة ويضطهدون المخالفين لمذهبهم الدينيّ من المسحيّين، وينزلون أشدّ ألوان الاضطهاد الدينيّ على اليهود. وكان أخطر ما تعرّضت له دولة القوط في ذلك الوقت هو النّزاع على العرش. وقد اشتدّ هذا الصّراع في الوقت الّذي انتهى فيه موسى بن نصير من فتح المغرب الأقصى وعين طارق بن زياد على طنجة[1] فبدأ يتطلّع إلى العبور إلى الضفّة الأوروبيّة وحاول أكثر من مرّة ولكنّه لم يفلح إلى أن دفع الصّراع على عرش القوط بجوليانوس إلى أن يأتي إلى طارق مستنجدا من ظلم لذريق الملك الاسباني. فكانت الفرصة التي طالما انتظرها المسلمون، فان المصادر العربيّة تجمع على أن جولياتوس هذا هو الّذي دعا موسى بن نصير الى غزو الأندلس وكشف له عوراتها وهون عليه أمرها[2]. ولم يكد القرن 7/1 يرخى سدله حتّى كانت الأندلس دولة إسلاميّة.

وإذا انتقلنا إلى التّاريخ العثمانيّ نجد أنّ الدّولة العثمانيّة كانت مجرّد إمارة في أواخر القرن 14/8 في غرب الأناضول. وتحت راية الجهاد والفتح وسّعت من أراضيها حتى وصلت إلى الضفّة المطلّة على القارّة الأوروبيّة من بحر مرمرة، ولم يكن حال البلقان بأحسن من حال إسبانيا حين دخلها المسلمون، فقد كانت به كيانات سياسيّة متعدّدة تعتمد على أصول عرقيّة متباينة ممّا جعل البلقان يعيش في حالة غليان دائم وحروب لا تنتهي، وكانت دولة بيزنطة، وهي أكبر هذه الكيانات تعاني من أسباب الضّعف والانهيار، وقد أنهكتها الصّراعات بين أمرائها من ناحية والصّراع بينها وبين جيرانها الصرب و البلغار من ناحية أخرى. أمّا المجر فقد كان إمبراطورها لودفيج يعمل على نشر المذهب الكاثوليكي بالقوّة ؛ والقتل مصير من لا يقبل اعتناق هذا المذهب. فإذا أضفنا إلى ذلك الصّراع التقليديّ بين الكنيستين : الشرقيّة بزعامة القسطنطينية

(1) إبراهيم العدوي، تاريخ العالم الإسلامي، القاهرة، 1977، ص 183.

(2) حسن مؤنس، فجر الأندلس، القاهرة 1959، ص59.

والغربيّة بزعامة روما أدركنا إلى أيّ مدى كانت الأوضاع في البلقان متردية وكم كان سكّانه يتطلّعون إلى حكومة عادلة تريحهم من ويلات الحروب الطّاحنة وترفع عنهم ظلم النّبلاء وأصحاب الإقطاعيّات وترفع عن كاهلهم غبن الضّرائب الباهظة(3). وبات الأمير العثمانيّ أورخان (ت. 861) يحلم بالعبور إلى البلقان. وواتته الفرصة حين بعث إليه الإمبراطور البيزنطي كونتا كوزين مستنجدا به ضدّ دوشان ملك الصرب آنذاك، فأنجده بجيش عبرمضيق كليبولي وعسكر في البلقان فترة من الوقت سمحت له بالتّعرف على الأوضاع وكشف العيوب والثّغرات. وفي عودته استولى على شبه جزيرة كليبولي الّتي أصبحت رأس جسر عبرت عليه القوّات العثمانيّة فيما بعد. ولم يكد ينتصف 16/10 حتى كانت شبه جزيرة البلقان كلّها ومعظم شرقيّ أوروبا خاضعا للحكم العثمانيّ.

2 ـ لم يكن المسلمون في كلتا الحالتين مجرّد غزاة فاتحين، بل معمّرين ومصلحين؛ فما أن استقرّ بهم المقام في الأندلس حتّى اتّجهوا إلى إصلاح الأرض الخراب وإلى تعمير المدن الّتي هدمتها الحروب وإلى تنشيط التجارة وإنعاش الصناعة، ولم يمض طويل من الوقت حتى أصبحت إسبانيا الإسلاميّة من أغنى بلدان أوروبا وأكثرها ازدحاما بالسكّان، ووصلت الحضارة العربيّة الإسلاميّة ذروتها في الأندلس في النّصف الثّاني من القرن 10/4 عندما أصبحت قرطبة ـ عاصمة الأمويّين ـ من أعظم المدن، ويكفيها فخرا في ذلك العصر أن أهلها كانوا يستطيعون السير في شوارعها بعد غروب الشّمس في ضوء المصابيح العامّة بينما ظلّت مدينة لندن سبعة قرون بعد ذلك التّاريخ لا يوجد في طرقاتها مصباح عام واحد يضيء ليلا(4).

ولم يكتف العرب بالتعمير الماديّ، بل اضطلعوا بدور التعمير المعنويّ أي اصلاح النّفوس وتنوير العقول. فنقلوا ذخائر العلم والفكر من بغداد إلى قرطبة، وتجلّى الازدهار العلميّ في الأندلس حين بلغ عدد المدارس في قرطبة سبعا وعشرين مدرسة يتلقى فيها طلاّب العلم ـ مجانا ـ واجتذبت جامعة قرطبة الطلاّب من المسلمين والنّصارى على السواء ـ من إفريقيا وأوروبا ولم يكن من قبيل المبالغة قول الشّاعر الأندلسيّ في قرطبة : (بسيط) :

---

(3) لمزيد من التّفاصيل :
محمد عبد اللطيف هريدي، انتشار الإسلام في شرق ووسط أوروبا، الموسوعة الجغرافيّة للعالم الإسلامي. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، الرّياض، تحت الطبع.
(4) سعيد عبد الفتّاح عاشور، فضل العرب على الحضارة الأوروبيّة، القاهرة، 1957، ص 11.

بأرْبَعٍ فَاقَتِ الأَمْصَارَ قُرْطُبَةٌ وَهُنَّ قَنْطَرَةُ الوَادِي وَجَامِعُهَا

هَاتَانِ ثِنْتَانِ وَالزَّهْرَاءُ ثَالِثَةٌ وَالعِلْمُ أَكْبَرُ شَيْءٍ وَهْوَ رَابِعُهَا

فإذا انتقلنا إلى العهد العثمانيّ وجدنا المسلمين قد اضطلعوا بنفس الدّور الحضاريّ في أوروبا ، فقد انتهج العثمانيّون ـ لا سيما في أوّل عهدهم في البلقان ـ نهجا إسلاميا قويا ، فلم يكرهوا أحدا على الدّخول في الإسلام، ممّا جعل النّصارى يشعرون بالفارق بين المسلمين وتسامحهم والنّصارى من أبناء جلدتهم المتعصّبين للمذاهب المختلفة فأقبلوا يدخلون في دين الله أفواجا. وفي ظلّ الحكم بالشّريعة الغرّاء وفي حماية الدّولة العثمانيّة. القويّة نعم سكّان البلقان بالأمن والأمان وعرفوا الهدوء والاستقرار اللّذين حرموا منه طويلا. وفي ظلّ هذا الاستقرار انتعشت التّجارة وازدهرت الصّناعة والزّراعة فازدهرت مراكز حضاريّة في البلقان مثل صوفيا وبلغراد وبودين (بودابست) وبوسنه سراى واسكوب، وبنى العثمانيون المساجد والأسبلة والحمّامات وكلّ هذه المؤسّسات كانت شيئا جديدا على أوروبا آنذاك. ويكفى هذه البلدان فخرا أن المسافر وعابر السّبيل كان يجد على طرقها الخانات التي تقدّم له ولدابّته الطّعام، ويجد مكانا لمبيته واسطبلا لدابّته، وكلّ ذلك يقدّم مجانا من الأوقاف. وكان للبلقان نصيب وافر من أعمال المعمار التّركي الشّهير سنان باشا (ت 1587/996) الّذي شيد ـ عدا المساجد ـ الكثيرمن الجسور والقناطر التى مازالت تقوم بدورها في تيسير حركة المرور وتنظيم الريّ. كذلك نشطت الحركة العلميـة والفكرية بتسوء العلماء المسلمين من كل حدب وصوب ليدرّسوا في المدارس الدينيّة الحديثة والتى كانت ملحقة بكلّ جامع تقريبا، ومازالت مكتبة خسرو باشا بمخطوطاتها تقف شاهدا على هذه النّهضة العلميّة في البلقان على يد العثمانيّين.

3 ـ لاشك أنّ الأسباب التّي مكّنت للمسلمين في الأندلس بدأت تزول عنهم تدريجيّا ، إذ أنّ الظلم حلّ محل العدل. وغلب الهوى والفساد على طبع الحكّام فابتعدوا عن جادّة الصّواب وعن أحكام الشّرع والدّين. ولايكفي المجال لتعداد الأسباب التى أدّت إلى تردّي الأوضاع في الأندلس، ولكن يمكن القول بأنّ الصّراعات التي نشبت بين أبناء البيت الأمويّ من ناحية، ثمّ بين العرب والبربر من ناحية أخرى كانت كافية لتقويض الحكم الإسلامي في الأندلس، إذ سرعان ما حلّ التّمزق في شكل ما عُرف باسم ملوك الطّوائف، وتعدّدت الحكومات التى أنهكها الصّراع. ولم يستنكف هؤلاء الملوك أن يستعينوا بالفرنجة في هذا الصّراع، في نفس الوقت الذي كان فيه الفرنجة يسخّرون كلّ امكانيّاتهم للانتقام والعودة إلى إسبانيا، وهكذا لم يكد القرن 16/10 أن

ينتهي حتّى كانت فلول المسلمين قد غادرت الأندلس ودالت دولة المسلمين فيها ولم يبق لهم إلاّ البكاء والرثاء.

وقد مرّ الحكم الإسلاميّ في البلقان بنفس المراحل تقريبا وتعرّض لنفس الظروف مع اختلاف في طبيعة العصر وتباين الأحوال، بيد أنّ عوامل الهدم كانت واحدة تقريبا وتمثلت في: الانحراف عن مبادئ الدّين الحنيف، ومن ثمّ اختلال ميزان العدالة ففقدت الرعيّة نعمة الأمن والأمان، ومال الحكام وموظفو الدولة إلى الدعة والرخاء. وأصبحت الدنيا مبلغ همهم، فانتشرت الرّشوة وفقد الحكام هيبتهم واحترام النّاس لهم مما شجّع الطّامعين في المناصب والحكم إلى الثّورة والتمرّد وخاصّة بين العناصر النصرانيّة، ولم ينتصف القرن 17/11 حتّى أصبح البلقان أتونا مشتعلا بالثّورات في نفس الوقت الذي كانت فيه الدّول الأوروبيّة - وخاصّة النّمسا وروسيا - تسعى لتكوين إمبراطوريّات كبيرة. وها هو ملك النّمسا يطلب من السلطان العثماني أن يوجه إليه الخطاب بلقب «قيصر». لقد أحسنت هذه الدول استغلال الموقف في البلقان وبدأت تذكي نيران الثّورات وتدعي حمايتها للنصارى مع توجيه ضرباتها المتوالية تارة فرادى وأخرى متحالفات حتى اضطرّت الدّولة العثمانيّة لتوقيع معاهدة قارلوفجه (1698/1110) وكانت بداية النّهاية للحكم العثماني في البلقان. وكان ظهور الدول الاستعماريّة الحديثة مثل إنجلترا وفرنسا وإيطاليا عاملا جديدا في إذكاء الصّراع على ما أطلقوا عليه تركة «الرّجل المريض» في البلقان. وزادت الدّول الّتي تدعي حماية الثوار وتقديم العون المادّي والمعنويّ لهم، فكان تمرّد الجبل الأسود عام (1861/1278)، وإعلان استقلال الأفلاق والبغدان في نفس العام، ثمّ ثورة الصّرب وكريت عام (1866/1283)، ثم اليونان. كلّ ذلك كان إيذانا برحيل المسلمين عن البلقان ولم يبق منهم إلاّ الأقليّات الّتي نراها اليوم في أوروبّا الشرقيّة تصارع هجمة عنصريّة ودينيّة شرسة.

4 - هنالك علاقة وثيقة بين مسلمي الأندلس وسلاطين آل عثمان تتمثّل في رسائل الاستغاثة التي بعث بها مسلمو الأندلس إليهم: لقد بعثوا يستنجدون بالسّلطان محمد الفاتح (تولّى 1444/848) وابنه بايزيد الثّاني (تولّى 1481/886)[5]. وكانت آخر استغاثة لهم تلك التي وصلت إلى السّلطان سليم الثّاني (تولّى 1566/974) الذي كان يعدّ العدّة لفتح قبرص، فردّ عليهم طالبا أن يمهلوه حتّى يمنّ الله عليه بفتح قبرص[6].

---

(5) عبد العزيز الشناوي، الدّولة العثمانيّة، القاهرة 1980 ج2، ص902.

(6) أحمد فريدون، منشآت فريدون، ج1، ص459.

ومن هذا العرض السريع لتاريخ المسلمين في الأندلس وفي شرقيّ أوروبا تتجلى أمامنا عدّة حقائق : أولها أنّ تاريخ الأندلس فضلا عن كونه تراثا مشتركا لكلّ المسلمين - سواء أكانوا تركا أم عربا - ثمّة علاقة خاصّة بين هذا التراث وتاريخ الدّولة العثمانيّة من حيث التّشابه في التّجربة. وثانيها : أنّ الفترة الّتي ظهرت فيها الأعمال الأدبيّة موضوع الدّراسة وهي أواخر القرن 19/13 كانت تشهد تساقط المدن الإسلاميّة في البلقان.

استلهام التاريخ في الأدب :

رأينا كيف تردّت الأوضاع السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة في الدّولة العثمانيّة مع أواخر القرن 18/12 وأوائل 19/13، ونتيجة لهذا التردّي تحوّلت انتصارات الدّولة إلى هزائم على الجبهات الأوروبيّة، وكان لابدّ من علاج لأسباب الانهيار. من هنا بدأت المحاولات الاصلاحيّة وكان إصلاح الجيش هو أولى هذه المحاولات. فقضى السّلطان محمود الثّاني (1223 / 1808 - 1810/1225) على جيش الإنكشارية ليحلّ محلّه جيش منظّم مدرّب على المبادئ العسكريّة الحديثة، ثم انتقلت المحاولات الإصلاحيّة إلى القوانين فأصدر السّلطان عبد المجيد مرسوم التّنظيمات في (1838/1254)، ولم يكن التّفكير في الإصلاح حكرا على رجال الدّولة بل انعكس على ساحة الفكر والأدب لاسيما بعد أن تسرّبت الأفكار والآراء الأوروبيّة إلى أذهان المثقّفين والأدباء الذين قرأوا مؤلّفات الثّورة الفرنسيّة وتأثّروا بها، ومن هنا ظهرت حركة التّغريب في الحياة الفكريّة والسياسيّة وكان من الطّبيعي أن يظهر لها ردود الفعل الإسلاميّة، مما أدّى إلى تعدّد التيّارات والاتّجاهات، وأدّى أيضا إلى ظهور رهط من الأدباء تبنّوا مبدأ « الفنّ للمجتمع » وآلوا على أنفسهم أن يدعوا لأفكارهم السياسيّة والاجتماعيّة من خلال إبداعاتهم الأدبيّة. وعرف هؤلاء بأدباء «عهد التّنظيمات» نسبة إلى المرسوم المذكور. وعلى الرّغم من حداثة تعرّف هؤلاء الأدباء على الأنواع الأدبيّة الحديثة مثل الرّواية والمسرحيّة فقد نجحوا في صياغة أفكارهم في أطرها وكانت معالجة التّاريخ في إطار روائي أو مسرحي من هذه المحاولات التي تميّز بها جيل التنظيمات.

في الواقع لم يكن استلهام الحديث في الأدب غريبا عن الآداب الإسلاميّة عامّة. فما السّير والأيام في الأدب العربي إلاّ ضرب من ضروب معالجة التّاريخ في إطار أدبيّ، أضف إلى ذلك أنّ روّاد الرّومانسيّة التي كان هؤلاء الرّوّاد متأثّرين بها، كانوا شغوفين بكتابة الرّواية

التّاريخيّة وعلى رأسهم الكسندر دياس. والأدب إذ يعتمد التّاريخ إطارا لعمله الأدبي إنّما يهدف إلى أهداف عدّة : منها تثقيف القارئ وترغيبه في مطالعة التّاريخ كما فعل جورجي زيدان في الأدب العربي[7]. ومنها أن يعكس مشكلات الحاضر على أحداث التّاريخ الماضيّة ولاسيما حين لا يستطيع الخوض في مشكلات الحاضر مباشرة. وهذا ما يطلق عليه النقّاد المحدثون الإسقاط التّاريخي، ومن هذه الأهداف أيضا محاولة إشباع الحسّ الوطنيّ عن طريق إحياء أمجاد الأمّة في سابق عهدها، ومنها الدّعوة إلى التّغيير وإصلاح الأوضاع عن طريق تصوير الشّخصيات والأحداث التي تتّصف بما ينشده الأديب، ولم يتوان أدباء التّنظيمات عن الاستفادة بهذا النّوع الأدبي فظهرت مسرحيّة «إبراهيم كلشني» (1865/1282) للمؤرّخ المعروف خير الله أفندي (ت 1868/1285) وكان موضوعها فتوحات السّلطان سليم الأوّل. وعالج الأديب نامق كمال (ت 1888/1306) موضوع الوحدة الإسلاميّة من خلال رواية «جزمي» (1872/1289) التي دارت أحداثها خلال الحروب العثمانيّة الفارسيّة في القرن 16/10. وجسّد نفس الكاتب شخصيّة جلال الدّين خوارزمشاه وصور بطولاته وكفاحه ضدّ المغول في مسرحيّة «جلال الدّين خوارزمشاه» (1885/1303). وهكذا بدأ أدباء هذا الجيل يعتمدون الحدث التّاريخي إطار للتعبير عمّا ينادون إليه من أفكار أو يعتنقون من مبادئ أو يسقطون عليه واقعهم الّذي يعيشونه. ولا شكّ أنّ الأديب إذ يسعى لتحقيق مثل هذه الأهداف له أن ينتقي الواقعة التّاريخيّة التي يريد إسقاطها على حاضره، أو الشّخصيّة التّاريخيّة التي تجسّد ما يريد التّعبير عنه من مبادئ. كلّ ذلك دون الخروج عن إطار الواقع التّاريخي إلاّ في حدود الشّخصيات والأحداث الثّانوية.

تاريخ الأندلس في أدب التّنظيمات :.

لا شكّ أنّ تاريخ الأندلس الإسلاميّة كان يرد ضمن التّاريخ الإسلامي في كتب التّاريخ التركيّة القديمة. ولاسيما أنّ الترك قد اقتفوا آثار المدرسة الإسلاميّة في كتابة التّاريخ فكانوا يبدأون تواريخهم بذكر آدم عليه السّلام ثم الأنبياء، والرّسل ثم خاتم الأنبياء والمرسلين محمد - صلّى الله عليه وسلّم، حتّى يصلوا إلى تاريخ آل عثمان مرورا بكلّ الدّول الإسلاميّة. ولكن لم نر كتابا انفرد بذكر الأندلس إلاّ في عهد التّنظيمات حين ترجم ضيا باشا (ت 1880/1298) عن الفرنسيّة «تاريخ الأندلس» (1859/1276) لفياردو viardot. وقد أفرد نفس الكاتب لشعراء

(7) محمد عبد المحسن طه بدر، تطوّر الرّواية العربيّة الحديثة، القاهرة 1977، ط3،95.

الأندلس مكانا في كتاب المختارات الشّعريّة الذي صنّفه باسم خرابات (1874/1291). فإذا انتقلنا إلى الأدب المسرحي وجدنا تاريخ الأندلس قد أصبح موضوعا لكثير من المسرحيّات. وسنعرض فيما يلي بعضها محاولين أن نبرز ما يجلو سر اهتمام روّاد التّجديد بتاريخ الأندلس، وأن نقدّم إجابة على التّساؤلات الّتي أثرناها في مقدمة البحث.

1 ـ شمس الدّين سامي (1904/1322ـ1870/1297) :

ولد شمس الدّين سامي وتلقى تعلّمه الأولي في يانيا قلب البلقان. ولعلّ عينيه تفتّحتا على حملات الإبادة الّتي كان يتعرّض لها المسلمون، والحملات الصّليبيّة المتواليّة الّتي كانت تنظّمها الدّول الكبرى وعلى رأسها النّمسا وروسيا. لذلك لانشك في أنّ ما رآه من مآس في البلقان كان ماثلا أمام عينيه وهو ينتقي الأحداث التّاريخيّة الّتي شكّلت البناء الدّرامي للمسرحيّة الّتي عالج من خلالها تاريخ الأندلس، ومن ثم جاء تصويره لهذه الأحداث في الأندلس في شكل مرثيّة مفعمة بالأسى والحزن، فأحداث مسرحيّته «سيدي يحيى» (1292)تدور أثناء حصار فلول المسلمين في إحدى قلاع تشتاله حين ضيّق النصارى الخناق على المسلمين فبلغ منهم اليأس مبلغه، واشتدّ جوعهم وعطشهم حتّى باتوا يتوسّلون لقائدهم سيدي يحيى أن يسلّم القلعة للأعداء فينقذ الأطفال والنّساء من الموت جوعا فيقولون في يأس :

*** كانت الشّهادة في سبيل الوطن مبلغ آمالنا،**
ولكن أجلنا أبى أن يحل فحرمنا من هذه النّعمة،
أصبحنا على هذي الحال،
إنّك لاتسمع من الأطفال والنّساء إلاّ الأنين،
وقلوبنا لم تعد تتحمّل بكاءهم الحزين،
أسمحوا لنا يا رفاق، عفوا أيّها القائد،
وارحمنا وارحم أطفالنا ونساءنا فقد كادوا يموتون جوعا
وحياتهم متوقّفة على تسليمك القلعة للأعداء»[8]

ولكن القائد الشّجاع يأبى أن يسلّم مفاتيح قلعته للإعداء، وظلّ إلى أن تكاثروا عليه فسقط في أسرهم وظلّ سنوات في الأسر، ثم أطلق سراحه بشرط أن يغادر الأندلس. ولكن المؤلّف

---

(8) شمس الدّين سامي، سيدي يحي، استانبول، (1875/1292)، ص 43.

بكائنه بالعثور على ابنته الّتي كانت مفقودة منذ الحصار. كذلك تلتقي ابنته بخطيبها المجاهد فيتزوّجا ويغادر الجميع أرض الأندلس إلى حيث لا يدرون.

2 ـ عبد الحق حامد طراخان (1937/1356،1852/1269) :

وقد خطا عبد الحق حامد خطوات أكثر تقدّما في مجال المسرح بصفة عامّة وفي تناول تاريخ الأندلس بصفة خاصّة. وذلك حين دعا إلى أن يكون المسرح قوميّا، ولن تتأتى له هذه القوميّة إلاّ باستلهام التّاريخ وتاريخ الترك هو التّاريخ الإسلامي، ولكن قبل أن نعرّج إلى علاقة المؤلّف بتاريخ الأندلس لا مناص من الإطلالة على سيرته الذّاتيّة. فقد نشأ في بيت من بيوتات استانبول المتّصلة بالعلم والأدب، وكان جدّه لأبيه الطّبيب الخاص للسّلطان محمود الثّاني. أمّا أبوه فهو خير الله أفندي من المؤرّخين المعروفين وصاحب المسرحيّة التّاريخيّة السابق ذكرها، أي أنّ عبد الحق حامد الّذي عرف بلقب أمير الشّعر التّركي الحديث، كان لصيق الصّلة بالتّاريخ من ناحية والمسرح من ناحية أخرى. أمّا علاقته بتاريخ الأندلس فقد جاءت نتيجة إحساسه بالغربة أثناء تجواله في العمل الدّبلوماسي بسفارات الدّولة العثمانية، ونستشف ذلك من مقدّمته للطبعة الثّانية لمسرحيّة «طارق».

وهذه المسرحيّة : «هي تصوير للأمجاد الإسلاميّة وتمجيد للأخلاق الإسلاميّة، كتبتها في بلد غير إسلامي فكرا ومزاجا، كتبتها حين كنت كاتبا للسفارة العثمانيّة في باريس. وكانت انتصارات عثمان باشا في بلفنه وأحمد باشا في كديكلر تضيف أمجادا إلى التّاريخ العثماني»(9) وهكذا جاءت هذه الأنباء عن الانتصارات الجزئيّة الّتي أحرزها القائدان ضد البلغار عام (1294 / 1877) لتذكر الشّاعر بسالف الأمجاد الإسلاميّة في الأندلس، فأراد أن يحقق نوعا من التّعادل النّفسي ولاسيما إذا أضفنا إحساسه بالغربة في تلك البلد الّتي وصفها بأنّها «غير إسلاميّة فكرا ومزاجا».

وقد استلهم عبد الحق حامد تاريخ الأندلس في خمس من مسرحيّاته بدءا من فتحها إلى سقوطها : فصور مقدّمات الفتح ونتائجه في مسرحيّة «طارق» (1879/1297) وكشف في مسرحيّة «ابن موسى» (1917/1336) عن المؤامرات والدّسائس الّتي كانت تحاك في

(9)عبد الحق حامد طرخان، طارق : تحقيق ونشر بالحروف التركيّة الحديثة :
Inci Enginun, Tarik, Istanbul, 1975, s.ix

القصر الأموي ونتج عنها إبعاد موسى بن نصير عن الأندلس، وجسّد شخصيّة عبد الرّحمان الدّاخل في مسرحيّة «تزر» (1298 / 1880) ثم عرض في مسرحيّة «عبد الله الصّغير» (1335 / 1916) عوامل الضّعف والانحلال التي بدأت تنخر جسد الحكومة الإسلاميّة في الأندلس. وفي مسرحية «نظيفة» (1284/1867) صور بطولة إحدى أميرات الأندلس أثناء حصار النّصارى إحدى القلاع الإسلاميّة وتفننها الشجاعة رغم الهزيمة.

ولا يسمح المجال لعرضها جميعا بل سنكتفي باستقراء مسرحيّتي «طارق» و«تزر» لكي نستخلص منها فكر الكاتب وأهدافه: نسج الكاتب قصّة حب بين طارق بن زياد وزهراء بنت موسى بن نصير، ونفهم من الحوار الذي يدور بينهما أنّهما على وشك الزّواج، ولكن طارق وقد وهب نفسه للفتح والجهاد يؤثر الواجب على عاطفته تجاه خطيبته، وهذا مانفهمه من الحوار التّالي:

زهراء - جئت لتقول لي ثانية أنّك ذاهب غدا.

طارق - إنّ ذهابي وابتعادي عنك مثل من يرجع إلى الخلف خطوات لكي ينطلق إلى الأمام... إنني سأضيف بلدا جديدا للإسلام وستكون مكافأتي هي أنت.

زهراء - أنا متأكّدة أنّ أبي عرف حقيقة حبّي لك.

طارق - إنّه ذكاء العربي الذي فطر على أن يفهم الأمور من لسان الحال، ومن ثم عرف حبّ القلوب من نظرات العيون.

زهراء - إذا كان الأمر كذلك، ألا تدري أنّه لاقبل لي بفراقك؟ أوّاه يا ابن زياد تقول أنّك ذاهب إلى الأندلس لترسل لي هديّة خطبتنا من هناك في حين سأكون أنا في العالم الآخر.

طارق - (يتمالك نفسه بصعوبة) يا طفلتي العزيزة إنّ مهام الإمارة تفوق مشاعر الحب.

زهراء - هل تضحّي بي في سبيل المجد؟ كم أنت عديم الوفاء.

طارق - أنا عربي لا أعرف الكذب، وأعرف أشياء كثيرة إلاّ الرّياء. أنا أضحّي بك في سبيل رفعة الإسلام ...(10)

---

(10) نفس المسرحيّة ص 25.24.

وهكذا ندرك منذ البداية أن المؤلف جسد في شخصيّة طارق بن زياد نموذجا للأخلاق العربيّة الإسلاميّة : فهو مثال للقائد الطموح الذي يغلب الواجب على العاطفة، وهو الصّادق الذي لا يعرف الرّياء، هو الزّاهد في عرض الدّنيا لاتطرف عينه حين يدخل خزائن ملوك إسبانيا ويرى التّيجان المرصّعة بجواهر تخطف الأبصار. ويدعوه أحد قادته أن يأخذ نصيبه من الغنيمة، فيقول:

ـ ماذا سنفعل بأحجار. كلّ شيء ذي قيمة سيعاد إلى ورثة الملك أمّا التّيجان فسوف ترسل إلى الخليفة...[11]

ثمّ يقف أمام التّيجان ويخاطب نفسه قائلا :

ـ لا تكن مثل أصحاب هذه التّيجان، فقد أعمى الغرور بصائرهم فعاشوا في نشوته ولم يدركوا ضعف الإنسان وعجزه، كلّهم عاشوا لينتقموا من بعضهم بعضا أين هم الآن لقد ولّوا جميعا غابرين[12]. وطارق بن زياد مثال للتّواضع فها هو أحد النّصارى يخاطبه بلقب الأمر فيرد بقوله : أنا لست آمرا فالشّريعة عندنا هي الآمرة[13]. وفي هذا إشارة إلى أنّ الدّول الإسلاميّة في سابق عهدها إنّما نجحت بفضل تطبيق الشّريعة الغراء. وعلى هذا النّحو لم يدع الكاتب فرصة إلاّ واستنطق فيها طارق بن زياد كلّ المبادئ التي كان يدعو أو يرى ضرورة توافرها في الحاكم المسلم، وعلى لسانه دعا الحكّام أن يتخلّوا عن ظلمهم[14]. وفي موضع آخر يعطي طارق لجنوده درسا في معنى الحرّية، ويطول بنا الحديث عن ذكر الصّفات التي أضفاها الكاتب إلى شخصيّة طارق بن زياد لتكون نموذجا لكلّ قائد مسلم[15].

---

(11) نفسه، ص69.

(12) نفسه، ص66.

(13) نفسه،ص54.

(14) نفسه، ص35 ـ 36.

(15) لمزيد من التّفاصيل انظر مقال :

الأندلس في الأدب الإسلاميّة، الفيصل، الرّياض، جمادي الآخرة 1413، عدد192

والمسرحيّة بعد ذلك تغصّ بالمقارنات بين الحياة في المجتمع الإسلامي والحياة في عالم النّصارى: يدور حوار بين الملكة أرملة رودريق وبين زهراء بنت موسى بن نصير نتعرّف من خلاله على صفات المرأة المسلمة وشمائلها وما تحظى به من احترام في الإسلام[16]. ويضرب عزيز بن موسى بن نصير مثالا عمليا على احترام المسلم للمرأة حتّى لو كانت من سباياه. وذلك حين تقدّم لها إلى الملكة يطلب يدها كزوجة وأرسل لها الوسطاء ليعرف رأيها قبل أن يتقدّم لها. ولا ينسى الكاتب أن يشيد بالعدالة في الإسلام، ولذلك لم يبالغ النّاقد الذي قال فيها :

«إنّها قصيدة مدح في الأخلاق الإسلاميّة »[17].

ومن الصّعب أن نجد فنّا مسرحيّا متكامل العناصر في مثل هذه النّماذج المقدّمة، فقد شابها الكثير من أوجه القصور الّتي شابت مثيلاتها من التّجارب الأولى في الأدب التّركي، مثل التّفكك وانعدام التّرابط، وطول الحوار الّذي تبلغ عدّة صفحات أحيانا، هذا فضلا عن كثرة الشّخصيّات وتعدّد الأحداث.

وتعدّ مسرحيّة «تزر» أكثر نضجا من مسرحيّة طارق فموضوعها يدور حول صراع داخلي في نفس البطل وهو عبد الرّحمان الدّاخل أو صقر قريش الذي شغف حبّا بفتاة إسبانيّة، ولكن شعبه لم يكن راضيا عن زواجه من هذه الفتاة فعاش صراعا بين أن يطيع هواه أو أن يرضي شعبه فاختار إرضاء رعيّته[18].

وكان هذا الحاكم قد رأى الفتاة الإسبانيّة «تزر» فبهره جمالها، وأعجبت الفتاة أيضا بوقار الحاكم وحسن خلقه، فبدأ قلبها يميل إليه وتبتعد عن خطيبها الشّاب الإسبانيّ ريشار الّذي ساءه أن تبتعد عنه فبدأت الغيرة تشعل قلبه. وما أن عرف أن «تزر» اعتنقت الإسلام حتّى ألب القساوسة عليها، وبدأ يوغر قلب المسلمين أيضا ضدّها وضدّ عبد الرّحمان الدّاخل حتّى نمت المعارضة ضدّ زواج عبد الرّحمان الدّاخل من هذه الفتاة الّتي كثر حولها القيل والقال ولفّقوا لها تهمة عقوبتها القتل وطلبوا من الحاكم تنفيذ القتل في حبيبة قلبه فلم يملك إلاّ الامتثال لرغبة رعيّته حتّى وإن كانوا على خطأ.

---

(16) نفس المسرحيّة، ص 9 وما بعدها.

(17) Tanpinar, Ahmed Hamdi, xix Asir Turk Edebiyati, Istanbul, 1976, 575.

(18) لم يتح لنا الاطّلاع على نصّ المسرحيّة فاعتمدنا على ملخص لها في كتاب :

Agah Siiri Levend, Turk Edebiyati Dersleri, Istanbul, 1957, s.

3 ـ معلم ناجي (1850/1267 - 1893/1311) :

رغم أنّه ولد في استانبول فقد غادرها وهو في الثّامنة من عمره إلى «فرنة» في بلغاريا حاليّا، ليعيش في كنف خاله ويتلقّى تعليمه هناك، ثمّ عمل بها بعد إتمام تعليمه نائبا لمدير المدرسة الإعدادية[19] أي أنّه أمضى سنى شبابه في البلقان فرأى عن كثب تساقط البلاد الإسلاميّة، وعاصر حروبا عديدة، بين الدّولة والانفصاليّين هناك. ومن ثم لا نعدو الحقيقة إذا قلنا أنّ مسرحيّته الشّعريّة «موسى بن أبي غازان» (1880/1298) ما هي إلاّ إسقاط للمضي على حاضره، ويمكن القول أيضا بأنّها أكثر نضجا من سوابقها ولاسيما من حيث المعالجة والموضوع فقد استغلّها بمطلع يصوّر فجر الإسلام في مكة المكرّمة :

بزغ النّور من قريش،
وانتشر فشقّ ستر الظّلام،
وأطلّ صاحب الوجه الوضاء،
فاستولى على القلوب، أنّه مطلع الأنوار[20].

ثم انتشر نور الإسلام في ربوع الجزيرة العربيّة فقضى على ظلام الجاهليّة :

وسرعان ما انتقل هذا النّور فشمل أرجاء الأندلس،
وانعكس النّور على أهل تلك الدّيار فمحى آية الجهل وانطوت صفحة الظّلمات.
بالعلم انتشر نور الإسلام حين سار العلماء على طريق الهدى حاملين شعلة الإسلام.
ولم يمض طويلا حتّى رفرفت رايات النّصر فوق ربوع إسبانيا،
وكان العدل هو طريق الفاتحين وسبب نصرهم[21].

ثمّ يصوّر الشّاعر حال قرطبة تحت الحكم الإسلامي :

ولم تكن عاصمة مملكة فحسب بل كانت دار معارف الدّنيا،
فخلفاؤها يقدّرون أصحاب العلم والفضل تقديرا،

---

(19) Karaali, Seyit Kemal, Ansiklopedik Edebiyat Sozlugu, 1978, s. 474.Istanbul.

(20) معلّم ناجي، موسى بن أبي غازان، استانبول، 1298، ص3ـ4.

(21) نفسه، ص4ـ5.

وتحت رعايتهم ارتقى كلّ ذي موهبة،
فأخذت عنها أوروبا العلم والمعرفة الّتي جاءت تبيعها لنا الآن»[22].

وتتبع الشّاعر تاريخ الأندلس كاشفا عن عوامل الفساد الّتي بدأت تستشري في جسد الأمّة فأحالت قوّتها ضعفا وعلمها جهلا :

«ولكن لم يدم الحال،
فاختلت إدارة الأمور،
وأصبح اتّباع الهوى والفسوق من طبع أهل الحلّ والعقد في الأمور،
ثمّ ظهرت علامات الفساد على الجسد،
وجرت مجرى الدّم في جسد الأمّة،
وأصبح أهل العلم بلا نصير أو راع،
ففقد النّاس الرّغبة في الطّموح والرّقي»[23].

ويكشف معلم ناجي عن داء آخر أصاب المسلمين في الأندلس وهو داء التّشرذم والفرقة :

هكذا بدأ المرض بالرّأس ثمّ استشرى في بقيّة الجسد،
حين أصبح كلّ إنسان أسير هواه ورغبته عصفت رياح الفرقة بالرّؤوس،
وكثرت الملوك، في كلّ ركن ملك،
وغدت الحكومات طوائف[24].

ولا يملّ الشّاعر من تكرار نفس المعنى الّذي يدلّ على مدى ما وصلت إليه حال المسلمين من جرّاء تشرذمهم. وفي هذا التّكرار والإصرار دلالة واضحة على أنّه يخاطب أبناء جيله فيدعوهم للاعتصام بحبل الله وإلاّ أصابهم ما أصاب أهل الأندلس :

«حين أصبح الحكّام أسرى أهوائهم،
تفرّق المسلمين فضعفوا وسهلوا الطّريق أمام العدوّ،
كم من دماء زكيّة بريئة سالت ثمنا للتفرقة،

---

(22) نفسه، ص4.
(23) نفسه، ص9 ـ 11.
(24) نفسه، ص11 ـ 12.

وراحت المدن تتساقط في يد العدوّ،
بعد أن ترنّحت أقدام المدافعين عليها»[25].

وتتابع مع معلّم ناجي ما آل إليه حال المسلمين فنشعر بالحصار كلّما ضرب عليهم، ونضيق بضيقهم ونقلق إزاء مصيرهم حين نرى المدن وهي تذهب من أيديهم الواحدة تلو الأخرى، ثمّ تتصاعد الأزمة حينما نرى الأعداء وهم متربّصون خلف الجبال ينتظرون سقوط الفريسة :

«ها هو العدو يترقّب وهو يشحذ سيفه،
ينتظر ساعة الانتقام وقد اشتعلت الأرض نارا،
ودخلت جحافل الأعداء بعد أن خارت عزائم المسلمين وماتت الغيرة في قلوبهم،
ثم تهاوت وسقطت البلدان،
ولم يبق للمسلمين سوى غرناطة آخر معلق للإسلام»[26].

وهكذا انسلّت الأرض من تحت مسلمي الأندلس حتّى حوصروا في غرناطة. وفيها تبدأ أحداث المسرحيّة، فيها تظهر الشّخصيّة المحوريّة أو بطل المسرحيّة موسى بن أبي غازان، الّذي أراده المؤلّف منقذا ومخلّصا للمسلمين حين ضاق بهم الحصار، ونفذ طعامهم وشرابهم، فعقد القادة مجلسا للشورى وانتهوا فيه إلى الاستسلام، ولكن موسى رفض مجرّد التّفكير في ذلك وينشق عن المطالبين بالاستسلام فيتبعه رهط من المجاهدين ويخوض بهم القتال ضدّ العدوّ، وهنا يصف الشّاعر - بما أوتي من مقدرة على الوصف - غزوات موسى ضد الأعادي وصولاته في ميدان القتال، وقد أحسن اختيار الألفاظ الّتي تبعث في الأبيات جو القتال وتشيع فيها موسيقى الحرب ودقّات الطبول :

«وكان كلما خرج من القلعة محاربا،
تضيق الأرض بالأعادي رغم تفوّقهم وحصارهم،
وكلّما أشعلوا في المدينة نارا قابلهم نارا بنار[27].

ولم ينس الشّاعر أن ينهج منهج القدماء، فضمن أبياته آيات قرآنيّة تدعيما للموضوع،

---

(25) نفس المرجع السّابق.
(26) نفسه، ص12 - 13.
(27) نفسه، ص 16.

فجاء بسورة «العاديات» في هذه الصّورة الشّعريّة :

وكلّما صال وجال بفرسه،

دلّ على معنى «العاديات ضبحا»(28).

ولكن البطل جاء متأخرا فرغم ما أبداه من شجاعة وبسالة في القتال، ورغم انتصاراته الجزئيّة، مازالت الأمور داخل القلعة تسير من سيّئ إلى أسوأ، والجوع والعطش يفتكان بالمحاصرين، ومازال فكر الاستسلام مسيطرا، فلم يطق موسى وانطلق خارجا من القلعة بمفرده هذه المرّة، ومن الواضح أنّ غاية أمله الشّهادة ويصوّر الشّاعر نهاية هذا البطل في هذه الأبيات :

ظهر أمامه رهط من الأعداء، واقترب منه فارسان،

فسألاه عن اسمه ومبتغاه،

ولكن موسى وقد ألجمه الغضب لم يفتح فاه،

فقد كان يطوي بيد صفحة الحياة،

وحمل عليهم حملة الأسد الجريح نمزّقهم إربا(29).

ولكنّ جنود العدوّ تكاثرت على موسى الّذي لم يبق في جسده موضع إلاّ وقد جرح، فآثر أن يلقي بنفسه في اليم على أن يقع أسيرا في يد الأعداء(30).

وعلى الرّغم من أنّ البطل لم يحقّق ما كان يريد لأمّته فقد حقّق أمرين أنّه انتقم لأمّته بما كبده من خسائر للأعداء ونال مرتبة هي أسنى في ميدان القتال وهي مرتبة الشّهادة.

وهكذا يتبيّن لنا أنّ هناك تشابها بين تاريخ المسلمين في الأندلس وتاريخهم في البلقان ممّا جعل الأدباء الأتراك ـ في القرن الثّاني 18/12 ـ يستشعرون الخوف على مصيرالحكم العثماني في أوربا فاستثاروا تاريخ الأندلس أملا في تحقيق الأهداف التّالية :

1 ـ إعادة الثّقة بالذّات القوميّة عن طريق أحياء الأمجاد والبطولات الإسلاميّة.

2 ـ استخلاص الدّروس والعبرمن الماضي.

3 ـ التّحذيرمن سوء العاقبة.

---

(28) نفس الموضع.

(29) نفسه، ص28 ـ 29.

(30) نفسه، ص30.

وقد وجد هؤلاء الأدباء في فن المسرحيّة خير إطار للتّعبير عن أفكارهم بما يتيحه للكاتب من التّصوير الحركي للشّخصيّات وتجسيد خصائصها، ولما يسمح به من نظم الشّعر الحماسي والنّثر الخطابي.

ولم ينقطع سيل الإبداع الأندلسي في الأدب التّركي المعاصر، فما زالت الأندلس منبع الوحي والإلهام لكثير من الأدباء والشّعراء، كلّما ساقتهم أقدامهم فوقفوا أمام طلل من أطلالها فنطالع في مجلّة Ilim ve Sanat شعرا لمدحت جمال قونتاي (1885/1303 ـ 1959/1379) الّذي لم يتمالك عن رثاء قصر الحمراء، عندما رآه في غرناطة فقال هذه الأبيات الّتي تقطر دما :

«أنت يا من كنت تعلو بقامتك جسدا مملوءا بالحياة،

ها أنت اليوم جسد لا روح،

نعم لقد سلبوك الحياة. ولكن لم يغيروك،

إنّك تقف اليوم خطيبا وواعظا للأمّة،

ياحبيبا تركناه يبيت في أحضان الغرباء، هلابحت بمكنون صدرك»[31].

وتنشرمجلّة Yedi Iklim ترجمة شعريّة لـ «نونيّة» الراوندي. وقد ذكر في المجلّة أنّ هذه التّرجمة ترجع إلى عام 1910/1329[32]. هذه النّماذج الّتي سقناها، وغيرها كثير، تقف شاهدا على أنّ الأندلس تسكن في الوجدان الجماعي للأمّة تستلهمها دروسا وعبرا في الأزمات، وتبكيها في الملمّات، وتفخر بأمجادها كلّما أحسّت بالحاجة إلى عودة الثّقة بالذّات.

---

(31) Ilim ve Sanat, C. IV, Sayi 24.

(32) Yedi Iklim, C.I, Sayi 31, Ekim 1992.

المرابطون وسياسة التسامح مع نصارى الأندلس: نموذج من العطاء الحضاري الأندلسي*

د. إبراهيم القادري بوتشيش
جامعة مولاي إسماعيل - كلية الآداب
مكناس - المغرب.

يطمح هذا المبحث إلى إثارة مسألة نعتقد أنّها تحتلّ موقعا متميّزا في العطاء الحضاريّ الأندلسيّ، ويتعلق الأمر بمسألة التسامح الذي ساد الأندلس الإسلاميّة تجاه النّصارى الّذين كانوا يشكّلون شريحة هامّة من شرائح المجتمع الأندلسي.

ولا يخامرنا شكّ في أنّ إثارة موضوع التعايش بين الشّعوب والدّيانات المختلفة في الحقل الأكاديمي له مايبرّره، خاصّة أنّ العالم المعاصر يسعى لتأسيس نظام جديد، مما يلقي على الباحثين مسؤوليّة الكشف عن العوامل التي جمعت بين الشّعوب ووحدت أهدافهم ورؤاهم، والتنقيب عن الأسس والمرتكزات التي أفرزت قاعدة صلبة لحوار الحضارات عبر مراحل التاريخ. وفي هذا المنحى يسعى هذا العرض المتواضع إلى الوقوف على واقع التسامح الذي ساد بين مسلمي ونصارى الأندلس في مرحلة تاريخية طالما وصفت بأنّها المرحلة الأكثر ظلامية في تاريخ التسامح، ألا وهي الحقبة المرابطية.

وإذا كان الباحث يجد صعوبة في الوقوف على واقع التسامح في هذه الحقبة نظرا إلى شحة النّصوص والوثائق، وتبعثر ما هو موجود منها في أمّهات الكتب والحوليّات التاريخيّة، فإنّ ما تحويه كتب النّوازل الفقهيّة ومصنّفات الحسبة والجغرافيا وكتب الوثائق والعقود والأمثال الشعبيّة من إفادات قد تزيل بعض ما يلفّ الموضوع من غموض، وترمم بعض الثّغرات، بل تمدّ الدّارسين أحيانا بمادة بالغة القيمة.

(*) بحث ألقي في ندوة «الأندلس: قرون من التقلّبات والعطاءات» التي نظّمتها مكتبة الملك عبد العزيز العامّة بالرّياض من 15/19 جمادى الأولى 1414 الموافق لـ 30 أكتوبر إلى 3 نوفمبر 1993.

قبل الخوض في الموضوع ولمّ شتاته، من المفيد الإشارة إلى أن التسامح في هذه الحقبة التاريخيّة المعالجة لا يمكن تعميمه على كل المدّة التي استغرقها عمر الدولة المرابطية، ولا على كل المناطق التي خضعت لسيطرتها. لكن الدارس للنّصوص الراجعة لهذه الحقبة دراسة هادئة وواعية يستطيع أن يتأكد من أنّ معظمها يصبّ في الاتّجاه المعاكس الذي يثبت أن المرابطين طبّقوا سياسة نهلت من مبدإ التسامح الذي دعا إليه الإسلام، أو بعبارة أخرى سياسة التعايش بين مختلف الأجناس التي شكّلت القاعدة البشريّة بالأندلس.

صحيح أن ثمّة أحداثا تعكس تعصّب المرابطين، بل إن الأحكام التي صاغها فقهاء الدولة تصب في هذا الاتجاه. بيد أنّ بعض الاستثناءات لا تلغي صحّة قاعدة التعايش والامتزاج بين المسلمين و النّصارى بالأندلس. ومن هذه الزاوية تسعى هذه الدّراسة إلى خلخلة ما ظلّ يشكّل إحدى الثوابت في بعض الدراسات الاستشراقية، وهو اتهام المرابطين بالتعصب لبني جلدتهم من المسلمين، وانتهاك حقوق النصارى الذين كانوا يعيشون بين ظهرانيهم.

والوقوف على هذه الحقيقة يتطلب مراجعة بعض النظريات التي تنكرت لهذا العطاء الحضاري الإنساني المتميّز، فاتهم أصحابها المرابطين بالتّعصب استنادا على نصوص تعد على رؤوس الأصابع، بل لم تتورعوا عن تشويهها وإطلاق العنان لتأويلات مجانبة للصواب.

إنّ الدعوة لمراجعة هذه الآراء ليس مسألة جديدة، إذ سبق الرواد في تاريخ الأندلس إلى طرحها ومحاولة تفنيدها. لكن الجديد يكمن في إعادة النظر في هذه الآراء والتخريجات انطلاقا من ثلاثة أسس :

1 - بناء على النصوص والوثائق الجديدة التي نشرت حديثا، أولا تزال مغمورة في بطون المخطوطات. وسنركز في هذا الصدد على النوازل الفقهية - منشورة ومخطوطة - وهي نوازل تمكن من التشطيب على بعض الآراء السابقة أو تعديلها أو تصحيحها.

2 - ضرورة التمييز بين المصادر الفقهية ذات الطابع النظري الصرف، والواقع التاريخي العياني الذي أملاه مناخ التساكن والتعايش.

3 - الاستفادة من الثورة المنهجيّة التي لايزال العلم المعاصر يفرزها يوما بعد يوم. فاستغلال التطور المنهجي كفيل بدفع عجلة النقاش والحوار نحو الطريق الصحيح.

بناء على هذه القواعد المؤسسة، سنحاول تبيان حقيقة التسامح الذي ساد بين المسلمين

والمستعربين في الأندلس إبان العصر المرابطي، وسننطلق في البداية من بعض الأحكام الكلاسيكيّة التي صدرت بخصوص المسألة.

ذهبت بعض الدراسات الأوروبيّة المتحاملة إلى الطعن في المرابطين واتهامهم باضطهاد المسيحيين. وفي هذا الصدد ذكر دوزي[1] أن التّسامح الذي ساد عصر الطوائف، صار يعد « جريمة » في عصر المرابطين. بينما ذهب آخر [2] إلى القول بأن هؤلاء عدّوا النصارى واليهود معا مجرد « حشرات طفيلية » حسب تعبيره. في حين أكّد بعضهم[3] على تشجيع الملثّمين لكلّ اتجاه متعصّب ضدّ المستعربين، ناهيك عن عدد من الدّراسات التي نهج أصحابها نفس النهج، فنحوا باللائمة على المرابطين، وكالوا لهم التّهم جزافا دون رويّة ولاتمحيص. [4] فإلى أي حد تصدق هذه الأحكام؟ وهل كانت وضعية النصارى أو المستعربين كما تسميهم المصادر المسيحية غير مريحة في العصر المرابطي؟.

بتتبّع النّصوص - رغم تناقضها أحيانا - يتضح أنهم تمتعوا بمكانة اجتماعيّة محترمة، إذ شاركوا في مختلف مرافق الحياة الاجتماعيّة، وتقلّدوا الوظائف والمهن على غرار سائر العناصر الاثنيّة الأخرى.

كما استوطنوا أهم الحواضر الأندلسية والبوادي الخصبة، حيث استقرّوا هناك لزراعة الأرض تحت رعاية أشياخ من بني جلدتهم، عارفين بالجباية اللازمة على رؤوسهم[5]

ورغم تحذيرات الفقهاء، فإن ذلك لم يحل دون اختلاط المسلمين بالمستعربين. وفي هذا الصدد ذكر الطرطوشي[6] أن الفقيه ابن الخصار كان له بقرطبة «جار نصراني يقضي حوائجه

---

(1) Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge. Ed. Paris. Maisonneuve. Leyde. 1881. E.J.Brill (3è ed), p: 48.

(2) VILLAR: Les touaregs au pays du Cid: les invasions Almoravides en Espagne du 11è au 12è siècle. Paris 1946, p: 195.

(3) TERRASSE: L'Espagne au Moyen âge: Civilisation et art. Paris. 1912, p: 102.

(4) Voir: MERCIER, Histoire de l'Afrique septentrionale. Paris 1888. T2. p: 60. DUFOURCQ: L'Europe Medievale sous la domination Arabe. Hachette 1978, p: 149-175.

(5) ابن الخطيب : الإحاطة في أخبار غرناطة. تحقيق محمّد عبد الله عنان. طبعة القاهرة 1974، ج 1، ص: 113.

(6) سراج الملوك. طبعة مصر 1319 هـ، ص 154.

وينفعه». كما أن نداءات الفقهاء لم تجد الآذان الصاغية في ميدان حساس كالتجارة. ولاغرو فقد تعامل الأندلسيون مع النصارى بيعا وشراء[7]. وفي أمثال العامة ما يكشف عن دور التجارة في اندماجهم[8].

ومن الراجع أن يكون المرابطون قد سلكوا نفس النهج الذي سار عليه المسلمون منذ فتح المغرب والأندلس تجاه التنظيمات الاجتماعية والإدارية لطائفة المستعربين، إذ تركوا لهم نظامهم المدني والإداري المتمثل في نظام « القمامسة » الذي كان يتولى إدارته «زعيم عجم الذمة»[9]. وتقوم الجماعات النصرانية بانتخاب هذا الأخير ليكون مسؤولا عن كل ما يتصل بأمور المستعربين. وقد احتفظت المصادر باسم أحد القوامس في الحقبة موضوع الدراسة وهو ابن القلاس[10].

ومن الراجع أن يكون هناك قومس مركزي وقوامس صغار موزعين على كافة المدن الأخرى، ويدعى الواحد منهم Censor [11]، يكلف بجمع الجزية المفروضة على النصارى بشكل منتظم، ويقدمها نيابة عنهم إلى السلطة المركزية، [12] وهو ما يعكسه قول ابن الخطيب:[13] «وكان يرأسهم أشياخ من أهل دينهم أولو حنكة ودهاء، ومداراة ومعرفة بالجباية اللازمة لرؤوسهم».

وطرحت نوازل ابن الحاج[14] المعاصر للمرابطين بعض المشاكل المتعلقة بالطريقة التي تؤدى بها الجزية. فقد رأى بعض النصارى أن يدفعوها جماعيا بدل أدائها حسب الرؤوس، وفي حالة ما إذا بلغ أحد من أبنائهم الحلم، لايلزمه شيء. لكن إذا مات أحد من رجالهم البالغين، فإن

---

(7) ابن رشد: مسائل ابن رشد. مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم ك 731، ص: 142.

(8) جاء في أمثال العامة : «من فتح حانوت للتجار، يبيع من يهود ونصارى». انظر : الزجالي: ريّ الأوام ومرعى السوام، تحقيق بن شريفة. طبعة فاس 1975، ج 1، ص: 246.

(9) ابن الخطيب : م.س، ج 1، ص : 130.

(10) ابن عذاري : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب. طبعة بيروت 1980، تحقيق بروفنسال وس. كولان. ج 4، ص: 71.

(11) بروفنسال : حضارة العرب في الأندلس. الترجمة العربية.طبعة بيروت (دون تاريخ) ص: 71.

(12) PROVENÇAL: Histoire de l'Espagne Musulmane. Ed. Paris maisonneuve). Leiden. J. Brill. 1950 T3, p: 218.

(13) الإحاطة، ج 1،ص: 107.

(14) نوازل ابن الحاج (مخطوط الخزانة العامة بالرباط - قسم الوثائق والمخطوطات رقم ج 55)، ص: 295.

قدر الجزية الجماعيّة يبقى كما هو عليه. والواضح أن هذه الطريقة تخالف نصوص الشريعة الإسلامية التي تنصّ على أن الجزية تؤدّى على رأس كل ذمي بالغ، لذلك أثيرت كإشكالية في نوازل الحقبة موضوع الدراسة.

وعلى الصعيد القضائي، كان للنصارى قضاء خاص لم تكن الدولة تتدخل فيه، ولاغرو فقد خصصت لهم قاض ينظر في أمور الجنايات والنّزاعات التي تنشب بينهم عرف بـ « قاضي النصارى ». أما القضايا التي يكون فيها طرف النزاع مسلم ومسيحي، فمن الطبيعي أن يفصل فيها حسب أحكام الشريعة(15).

ومن المظاهر التي تعكس التّسامح، نشير إلى أنّ الدّولة المرابطيّة تركت لهم حريّة تعاطي العمل الزّراعي الّذي لم تجمهم فيه، حتّى أن ألفونسو السادس حمل معه عددا من معاهدة غرناطة لعمارة أراضي طليطلة(16). وعندما تم ترحيلهم إلى المغرب، تركت لهم أيضا حريّة الاشتغال في الزّراعة بحكم طبيعة عملهم من قبل، وبحكم الطبيعة الزراعية للأراضي التي استوطنوها(17). كما أنّ الدّولة المرابطيّة - احتراما لعادات هؤلاء النّصارى - جعلت لهم مقابر خاصة تمشيا مع عوائدهم في دفن موتاهم(18).

ولا تعوزنا الأدلّة في إبراز مدى احترامها لحقوقهم الاجتماعية كذلك، والضرب على أيدي من حاول المسّ بها. وفي هذا الصّدد أورد ابن عذاري(19). أن مجموعة من نصارى غرناطة قصدت بلاط علي بن يوسف لتقديم شكوى ضدّ العسف والجور الّذي تعرّضت له من قبل عمر بن يناله عامل المدينة. فلمّا ثبت للأمير حجتهم أمر بسجنه «وأنصفهم من ظلاماتهم». كما لم يجد القاضي ابن رشد أيّ مانع في تحويل حكم كان لصالح مسلم إلى نصرانيّ ثبت أن حقّه قد اغتصب(20).

---

(15) لطفي عبد البديع : الإسلام في إسبانيا. طبعة القاهرة 1958 (ط 1)، ص : 28.

(16) ابن عذاري : م.س.، ص: 36.

(17) مثل مدينتي سلا ومكناسة.

(18) البرزلي : جامع الأحكام، مما نزل من القضايا للمفتين والحكام (مخطوط الخزانة العامّة بالرباط - قسم الوثائق والمخطوطات رقم د 450) ص: 163.

(19) البيان المغرب. ج 4، ص: 77.

(20) مؤلف مجهول : كتاب في الفقه المالكي (مخطوط الخزانة العامّة بالرباط - قسم الوثائق والمخطوطات رقم د 2198) ص: 28 وقد نقل عن ابن رشد الجدّ.

ويستشف من روايات أخرى أنّ النّصارى لم يمنعوا من تناول الخمور[21]. كما سمح لهم باستغلال المرافق الاجتماعيّة الضروريّة، إذ تنصّ إحدى فتاوى ابن رشد[22] على عدم منعهم من استقاء المياه مع المسلمين من الصهاريج، وهو ما يعكس الانصهار الّذي حدث على مستوى التعامل الاجتماعي.

وإذا كان مصنفو كتب الحسبة، قد حاولوا الحيلولة دون اختلاط مسلمي الأندلس بالنصارى، فإن صيحتهم ظلت دون صدى، بل كانت صيحة ضد واقع قد حدث بالفعل، ومحاولة لتجاوز هذا الواقع دون جدوى[23]. كما أن دعوتهم لمنع المسيحيات من عدم دخول الكنائس باستثناء أيام الاحتفالات والأعياد بدعوى أنهنّ كنّ يقمن بأعمال الدعارة مع القسيسين[24]، وإجبار أهل الذمّة عموما على الخدمة في المهن الرذيلة[25] وإجبارهم على الختان[26] وارتداء أزياء خاصة بهم، قد ظلت نصوصا نظريّة لا يمكن الاستناد عليها لتأكيد وجهة النظر المعاكسة. فالمحتسب بحكم وظيفته الدينية كان يهدف إلى إصلاح السلوك الاجتماعي، وكانت مرجعيته الدينية تفرض عليه التشدد مع النصارى. بيد أن ذلك ظلّ مجرد تصوّر تجاوزه الواقع، ذلك أن تعامل المسلمين وصل إلى حد مشاركتهم في احتفالاتهم وعاداتهم، بل والزواج منهم كما سنبين في حينه.

ولم يكن التسامح الديني يقل شأوا عن ميدان المعاملات الاجتماعيّة، وإن كانت بعض النّصوص تذهب عكس هذا الاتجاه، إلاّ أنّه من الأكيد أنّ الصّورة القاتمة التي استخلصتها بعض الدّراسات الأوربيّة غير منصفة بالمرّة[27].

صحيح أنّ بعض الأحداث كشفت عن تعصّب المرابطين وتشدّدهم، نذكر منها هدم بعض الكنائس، فقد أورد ابن الخطيب[28] على لسان ابن الصيرفي مؤرّخ المرابطين أن يوسف بن

---

(21) مؤلف مجهول : طبقات المالكيّة (مخطوط الخزانة العامّة بالرباط - قسم الوثائق والمخطوطات رقم د 3928) ص ك 308 ويسرد رواية عن القاضي أبي بكر بن العربي تؤكّد حقّ النّصارى في ابتياع الخمور.

(22) مؤلف مجهول : كتاب في الفقه المالكيّ، ص: 293. وقد نقل الفتوى عن ابن رشد.

(23) انظر مؤلفات كلّ من ابن عبدون، والسقطي في الحسبة.

(24) ابن عبدون : رسالة في الحسبة نشرها ليفي بروفنسال. القاهرة 1955، ص: 43.

(25) نفس المصدر والصفحة.

(26) نفسه، ص: 49.

(27) انظر على سبيل المثال : DOZY: Recherches.... p: 348.

(28) الإحاطة : ج 1، ص: 114-113 وانظر كذلك :

تاشفين أمر بهدم كنيسة ألبيرة سنة 492 هـ / 1098 م بعد أن استفتى الفقهاء في ذلك حتى «صيرت قاعا». وتضمّنت أحكام ابن سهل[29] قاضي المرابطين على غرناطة فتوى تبيح هدم الكنائس، وعدم السّماح بإنشاء كنائس جديدة في مدائن المسلمين، لأن الفقهاء اعتبروا أراضي الأندلس التي أقام فيها المسيحيّون أراضي عنوية، ولذلك لم يسمحوا لهم ببنائها حسب مقتضيات التشريع المالكي[30].

وفي نفس السياق تشير نازلة أخرى إلى أنّ المرابطين استولوا على أحباس إحدى الكنائس حوّلوها إلى مسجد[31]. كما منعوا مستعربي إشبيلية من ضرب نواقيسهم[32].

مع ذلك ليس ثمّة دلائل تؤكّد أنّ جلّ الكنائس تعرّضت للهدم كما زعم دوزي[33]. فابن عبدون[34] تحدث في حسبته عن كنيسة إشبيلية. وأشار أبو حامد الغرناطي[35] وهو معاصر للمرابطين إلى كنيسة قرب مدينة غرناطة. كما وجدت بألمرية أيضا كنيسة صغيرة كان يؤمّها جلّ المستعمرين القاطنين بهذه المدينة [36]. وظلّت بعض الكنائس موجودة حتى القرن الثامن الهجري (14م) مثل كنيسة الأسرى بقرطبة [37] التي حظيت بالقداسة والتعظيم[38]، ثم كنيسة حومة الجبل بلورقة [39]، فضلا عن كنيسة شهيرة بأونبة[40].

Dufourcq : La vie quoitidienne dans l'Europe Medieval sous la domination Arabe. Ed. (Hachette) p: 72. 1978

(29) نوازل الأحكام (مخطوطة الخزانة العامة بالرباط. قسم الوثائق والمخطوطات رقم ق 370)، ص: 324.

(30) الونشريسي: المعيار المغرب. تحقيق مجموعة من الأساتذة نشر وزارة الأوقاف المغربية. بيروت 1981 ج 2، ص: 240.

(31) محمد بن عياض: مذاهب الحكّام في نوازل الأحكام (مخطوط الخزانة الحسنية رقم 4042) ورقة 49 ظهر.

(32) ابن عبدون : م.س. ص: 55.

(33) انظر كتابه :

Almora- Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les vides. Leyde 1932, T3, p: 159.

(34) رسالة في الحسبة، ص: 48.

(35) كتاب تحفة الألباب. نشره GABRIEL FERNAND في المجلة الآسيوية سنة1925. القسم الثاني - أكتوبر - نوفمبر، ص: 235.

(36) السيد عبد العزيز سالم: تاريخ مدينة ألمرية الإسلامية. طبعة بيروت 1971. ص: 26.

(37) القزويني : آثار البلاد وأخبار العباد. طبعة بيروت 1960. دار بيروت للطباعة والنشر، ص: 552.

(38) المقري : نفح الطيب. تحقيق إحسان عباس. بيروت 1966 ج 1، ص: 520.

(39) القزويني : م.س. ص: 556.

(40) الحميري : الروض المعطار. تحقيق إحسان عباس. طبعة بيروت 1934 (ط 2) مكتبة لبنان، ص: 63.

ومن خلال فتوى أوردها الونشريسي[41]، يتبيّن أن المستعربين المرحّلين إلى المغرب تمتّعوا بنوع من الحريّة الدينيّة، إذ سمح لهم ببناء الكنائس في مناطق إقامتهم، شريطة ألاّ يضربوا النّواقيس، وإن كان ابن ورد وفقها، آخرون متشدّدون حاولوا منعهم من بناء هذه الكنائس[42].

نخلص إلى القول :إنّ النّصاري حظوا في ظلّ الدولة المرابطية بشكل من أشكال التسامح الديني رغم بعض المضايقات التي تعرضوا لها بسبب الوضعيّة الاقتصاديّة التي عرفتها الدّولة في بعض السّنين. كما أنّ الحروب الصليبيّة الّتي بلغت ذروتها في هذه الحقبة جعلت بعض الفقهاء يستغلّونها ذريعة لاتّخاذ مواقف متشدّدة، وحسبنا أنّ هدم كنيسة ألبيرة وقع في نفس السّنة التي استولى فيها الصليبيّون على بيت المقدس.

ولعلّ هذه الصّورة المشرقة، ممّا جعل بعض الكتابات الأجنبيّة المنصفة تقرّ بهذه الحقيقة، فوصفت عليًا بن يوسف بـ «صديق المسيحيّين»[43]، ولا غرو فقد حمل اسمه ثوب القداس الذي كان يرتديه القديس «خوان دي أورتيجا» الّذي لا يزال محفوظا بإحدى كنائس إسبانيا[44]. ولم يجد أحد المتخصصين في التّاريخ الدينيّ للغرب الإسلاميّ مانعا من التّسليم بهذه الحقيقة كذلك[45].

ولا أدلّ على التّسامح الدينيّ الّذي أبداه المرابطون مع المستعربين من أنّ أحد الأساقفة الّذين تمّ إبعادهم نحو المغرب، بقي في فاس مدة 11 سنة كتب فيها نسخة من الإنجيل دون أن يسمع صوتا يعارضه[46].

وتبدو أجلّ صور التّسامح من خلال رصد بعض الأدوار الّتي لعبها المستعربون داخل المجتمع المرابطي. وحسبنا أنّهم شغلوا الوظائف العليا في الدّولة، حيث استعملهم علي بن يوسف

---

(41) المعيار، ج 2، ص: 215، 241.

(42) نفسه، ج 8، ص: 59-58.

(43) MENSAGE: Le Christianisme en Afrique. Eglise, Mozarabes, Esclaves Chretiens. Alger 1915, p: 8.

(44) بالباس : الفنّ المرابطيّ والموحديّ، طبعة 1976 (دون ذكر مكان الطبع) ص: 62. أمّا الكنيسة التي يذكر هذا الباحث أنّها تحتفظ بالثّوب فهي كنيسة كينتانا أورتونيو، بيرغش.

(45) BEL: Coup d'oeil sur l'Islam en Berberie. Extrait de la revue des religions. Janv. Fev. 1917. Paris Ernest le Roux, p: 70.

(46) Dufourcq: Op. Cit., p: 114.

ضمن حرسه الخاصّ لأوّل مرّة في تاريخ المغرب[47]، واستمرّ استخدامهم في عهد خلفائه، ولاشكّ أنّهم اكتسبوا بفضل ذلك نفوذا واسعا. ومن المحتمل أن يكونوا قد تقلّدوا وظائف أخرى لم تكشف عنها المصادر، بدليل ما جاء في إحدى الرّسائل الرّسمية المرابطيّة الّتي بعثها تاشفين بن علي إلى القضاة والفقهاء، يأمرهم بعدم إسناد وظائف الدولة لأهل الذمّة[48]. غير أنّ قراره الّذي صدر سنة 538 هـ / 1143 م جاء متأخّرا أي قبل ثلاث سنوات فقط من سقوط دولة المرابطين، وهو يعكس على كلّ حال ما حدث على صعيد الواقع.

ولا يخامرنا شكّ في أنّ هذه المكانة الّتي احتلتها بعض الشخصيّات المسيحيّة جعلتها تلعب أدوارا سياسيّة كبرى إذ تمكّن بعضهم من استغلال الفتن والانقسامات الّتي اندلعت في السّنين الأخيرة من الحكم المرابطي، فأسّسوا إمارات مستقلّة. وفي هذا الصدد يذكر أحد المؤرّخين[49] أنّ ابن همشك «روميّ الأصل، ملك في الفتنة جيان وشقّورة وكثيرا من أعمال غرب الأندلس».

وإذا كانت صور التّسامح الّتي سلف عرضها تهمّ الجانب الرّسميّ أي الدّولة المرابطيّة، فأين يمكن تلمّس مظاهر التّسامح على الصّعيد الشعبي أو على مستوى الحياة العامّة؟

الامتزاج والتأثير المتبادل بين المسلمين والمسيحيين كنتيجة من نتائج التعايش المشترك :

إنّ روح التّسامح التي شاعت في بعض المجالات، سمحت بظهور تأثير متبادل بين المسلمين والمستعربين بفضل التعامل التلقائي الذي فرضه وجود مشترك على أرض واحدة. وحسبنا أنّ المستعربين المبعدين نحو المغرب أصبحوا «مغاربة» على حدّ تعبير أحد الدّارسين[50]. كما أنّ عرب الأندلس «تأسبنوا» حتى أن باحثا تساءل عمّا إذا كانت الشخصيّة

(47) ابن عذاري . م.س. ج 4، ص: 102، ويقول إنّ عليا بن يوسف أوّل من استعمل الرّوم.

(48) مؤنس : نصوص سياسيّة عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحّدين 1126/520 إلى 1145/540. مجلة المعهد المصريّ للدّراسات الإسلاميّة. مدريد 1954. مجلد 6 عدد 3 رسالة رقم 1 ص : 113.

(49) ابن الأبار : المقتضب من تحفة القادم. تحقيق إبراهيم الأبياري. طبعة 1903 (دون ذكر مكان الطبع) ، ص: 130.

(50) Gisel Chauvin: Aperçu sur les relations de la France avec le Maroc des origines à la fin du Moyen âge. Hesperis. T XLIV, 1957, p: 44.

العربيّة قد استطاعت أن تحافظ على أصالتها فوق أرض «أوروبيّة» ذابت في الحضارة المسيحيّة السّابقة للفتح الإسلامي للأندلس[51].

والحقّ أنّ تجليّات هذا الامتزاج انعكست على أرض الواقع. فالمصادر تفيض بذكر زواج المسلمين بالمستعربات، وهذا ما حدا بالجزيري[52] إلى تأليف كتاب في الوثائق والعقود ضمّنه عدّة صيغ من عقود نكاح الكتابيّة، مؤكّدا أنّ العقد في هذه الحالة لا يختلف عن عقد نكاح المسلمة، فإن كان لها وليّ ذكر في نصّ العقد، وإن لم يكن لها وليّ «عقد نكاحها أساقفة أهل دينها»[53]. واحتلّ موضوع الزواج بين الجانبين مكانة في التّشريعات والفتاوي الفقهيّة الّتي أكّدت على أنّ المرأة المسيحيّة لا يعقد نكاحها أمير أو وليّ مسلم «فأولياؤها أحقّ بالعقد إلاّ أن يأبوا فيعقد نكاحها الأمير»[54].

ورغم تحذيرات الفقهاء من التّعامل مع المستعربين، فإنّ العكس هو الّذي وقع، فتمّ الاختلاط بين الطّرفين. ويخيّل إلينا أنّ دعوة ابن عبدون بتجنّب الاختلاط معهم لا يمثّل إلاّ الجانب النظريّ، ويعكس واقعا قد حدث بالفعل على صعيد الحياة العامّة. فلاشكّ أنّه دعا النّساء المسلمات إلى عدم مصاحبة المسيحيّات إلى الكنيسة بعد أن اعتادت نساء إشبيليّة على ربط صداقات معهنّ[55]. بل ثمّة نصوص تكشف أنّ بعض الشبّان الأندلسيّين ضربوا بنصائح الفقهاء عرض الحائط فولعوا بالفتيات النصرانيّات، وعشقوهنّ إلى درجة أنّهم أصبحوا يتردّدون على الكنائس لرؤيتهنّ[56].

ومن تجلّيات التعايش على صعيد الحياة العامّة بالأندلس كذلك، مشاركة المسلمين للمستعربين احتفالاتهم الدّينية مثل عيد المسيح وعيد العنصرة أو عيد سان خوان[57]. ولاشكّ

---

(51) DUFOURCQ: La vie quotidienne..., p. 160.

(52) المقصد المحمود في تلخيص الوثائق والعقود (مخطوط الخزانة الحسنية رقم 5221) ص: 10.

(53) نفس المصدر والصفحة.

(54) ابن سلمون : العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من الأحكام (مخطوط الخزانة العامّة بالرباط. قسم الوثائق والمخطوطات رقم د 670) ورقة 28 وجه.

(55) ابن عبدون : م.س.، ص: 48.

(56) ابن بسّام : الذّخيرة في محاسن أهل الجزيرة تحقيق إحسان عبّاس. طبعة ليبيا ـ تونس 1931 ق 1 م 2 ص: ـ 705 ـ 707.

(57) العبّادي : الأعياد في مملكة غرناطة. مجلّة المعهد المصريّ للدّراسات الإسلاميّة بمدريد م.15، سنة 1970، ص: 140.

أنّ هذه المشاركة الروحيّة ترجع إلى الحياة المشتركة الّتي عاشها الطّرفان جنبا إلى جنب قرونا طويلة.

وعكس تعلّم اللّغتين العربيّة والإفرنجيّة من طرف هؤلاء، وأولئك مظهرا آخر من مظاهر التّعايش المشترك. وحسبنا أنّ اللّغة العربيّة انتشرت بين أوساط المستعربين، وظلّوا يستعملونها مدّة طويلة من الزّمن حتّى انتهاء الحكم الإسلاميّ بالأندلس(58). يقوم دليلا على ذلك مسألة الأسقف «ميقائيل بن عبد العزيز» الّذي عاش في فاس مدّة 11 سنة قضاها إبّان إبعاده من طرف المرابطين، فاستغلّها فرصة لكتابة نسخة من الإنجيل بالعربيّة ظلّت محفوظة بخزانة الأسكوريال إلى حدود القرن 16/10 قبل أن تمتدّ إليها يد الضياع(59). ويذكر ابن عبد الملك(60) في سياق ترجمته للفقيه أحمد بن عبد الصّمد بن أبي عبدة أنّه «كان له مملوك من أبناء الرّوم قد علّمه الكتابة، فكان يكتب عنه كلّ ما يؤلّف ويصدر عنه من نظم ونثر».

ولا نعدم من النصوص ما يؤكّد معرفة الأندلسيين باللّغة الإفرنجيّة، فعند حديثه عن بعض الحيل والخدع الّتي كان يقوم بها تجار الجواري، ذكر السقطي(61) أنّ رجلا «اشترى جارية أوهم أنّها إفرنجيّة لكي تشترى بمال كبير، وأوهمت هي كذلك المشتري بأنّها إفرنجيّة باللّغة الإفرنجيّة». كما أنّ بعض الأندلسيين حافظوا على أسمائهم النصرانيّة، ومنهم الحسن بن فيره «وفيره اسم جده وهو اسم عجمي بلغة أعاجم الأندلس ومعناه الحديد»(62).

وينهض الزجل الّذي بلغ ذروته في العصر المرابطي دليلا على روح الانسجام والانصهار بين الطرفين. ولا غرو فقد جاء حافلا بصور الحياة اليوميّة لمسلمي الأندلس إلى جانب عادات المستعربين وتقاليدهم بلغة امتزجت فيها العاميّة الأندلسيّة باللاّتينيّة. كما أن أزجال ابن قزمان تقوم دليلا على التأثيرات اللّغويّة والاجتماعيّة في مجال الأزياء والطعام والاحتفالات.

وانعكس الانصهار الاجتماعي بين المسلمين والمستعربين في ميدان الأزياء كذلك، إذ لم يجد الطرف الأوّل حرجا في تقليد الزيّ النصرانيّ. وبرز التأثير الإفرنجيّ في الزيّ الأندلسي

---

(58) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسيّ. ترجمة حسين مؤنس. القاهرة 1945 (ط 1) ص: 488.

(59) SIMONET: Historia de Los Mozarabes. Madrid Ediciones Turna T4, p: 752-753.

(60) الذيل والتكملة. تحقيق محمد بن شريفة. طبعة بيروت (دون تاريخ) ج 1. ق 1. ص: 240.

(61) رسالة في الحسبة، ص: 55.

(62) ابن فرحون: الديباج. المذهب. طبعة الفحامين بمصر. 1351 هـ (ط 1)، ص: 105.

بجلا.(63)، وعلى الخصوص الملابس الحريريّة المطرّزة والقلانس(64). وفي هذا المنحى، ذكر ابن الخطيب(65) عن ابن مردنيش أمير شرق الأندلس إبّن العصر المرابطي الأخير أنه «مال إلى اتخاذ زيّ الرّوم». كما أكّد مؤرّخ آخر(66) أنّ أمراء وأجناد الأندلس غالبا ما تزيوا بزيّ النّصارى. وعند حديثه عن لباس الفراء، يشير إلى اشتراك الأندلسيّين - مستعربين ومسلمين - في صناعته من جلد القلنينة(67)، ممّا يدلّ على التّأثير النصرانيّ في هذا اللّباس الفاخر. ومن البراهين الأخرى الّتي نسوقها للدّلالة على التأثير المستعربي في الزيّ الأندلسيّ أن مصطلح «قشطان» عرف في اللغة العاميّة الأندلسيّة ويعني «ثياب الرّوم»(68).

ومن القرائن الأخرى الّتي تعكس التّسامح السّائد بين مسلميّ الأندلس والمستعربين وانصهار الطرفين داخل المجتمع الأندلسي، اعتناق بعض المستعربين الديانة الإسلاميّة، حتّى أنّ باحثا معاصرا(69) اعتبر أنّ دخول نصارى إشبيلية في الإسلام لم يتمّ إلاّ في العصر المرابطي.

في هذا السّياق، تترجم المصادر لبعض النّصارى الّذين أسلموا، نذكر من بينهم جد إبراهيم بن سفرج المدعو بابن همشك(70). كما وردت في نوازل ابن سهل(71) مسألة «غلام من النصارى يريد الإسلام».

وفي ذات المنحى تحدّثت إحدى نوازل ابن الحاج عن رجل تصدّق على زوجته النصرانيّة بدار على أن تدخل الإسلام فأسلمت (72)، وهو نموذج واقعي على انعدام التعصب الديني بين الجانبين. وتفيض كتب النوازل والأحكام بنماذج من هذا القبيل، مما ينهض حجّة على انصهار

---

(63) عفيفي : المرأة العربيّة في جاهليتها وإسلامها. طبعة مصر (دون تاريخ) شركة فنّ الطباعة ج 3. ص: 133.

(64) بروفنسال : حضارة العرب في الأندلس، ص: 36.

(65) أعمال الأعلام. تحقيق بروفنسال. طبعة بيروت 1956، ص: 261.

(66) نفح الطيب. طبعة مصر (دون تاريخ) مطبوعات دار المأمون ج2. ص: 111.

(67) نفسه، ص : 62.

(68) ابن هشام اللخمي : ألفاظ مغربيّة من كتاب ابن هشام اللخمي السبتي في لحن العامّة. نشره الدكتور عبد العزيز الأهواني في مجلّة معهد المخطوطات العربيّة 1957. المجلد 3. ج 2. ص: 302.

(69) DUFOURCQ: Les Mozarabes du 12è siècle et le prétendu "eveque" de Lisbonne Revue d'Histoire et de civilisation du Maghreb (1968). 128.

(70) ابن الخطيب : م.س. ص: 263.

(71) نوازل الأحكام، ص : 97.

(72) وردت ضمن النّوازل التي نقلها البرزلي. انظر: م.س. ص: 74.

المسيحيين داخل المجتمع الأندلسيّ، وإن كان من الإنصاف الإقرار ببعض الحالات المعاكسة، ولكنّها تعدّ قليلة بالنسبة للحالة الأولى.

ولا تعوزنا الأدلّة عن وجود رغبة نصرانيّة جماعيّة في اعتناق الإسلام. وفي هذا الصّدد يقدّم نصارى إشبيليّة الأنموذج في هذا الاتّجاه، فقد اعتنقت جماعة منهم الإسلام كما تبرز ذلك الرّسالة الّتي أوردها الونشريسي[73] على لسان علي بن يوسف يستفتي فيها رأي الفقيه ابن ورد بقوله: «... وكذلك ورد علينا أن قوما من النّصارى المعاهدين أسلموا في إشبيلية حرسها الله». ولعلّ هذا ما جعل الجزيري[74] يضمن كتابه «المقصد المحمود» صيغة عقد نموذجي حول إسلام النّصارى، الأمر الذي يعكس شيوع دخول المسيحيين في الإسلام، وهي ظاهرة نعتبرها إفرازا لجو التسامح الّذي خيّم على المجتمع الأندلسيّ.

من حصاد النّصوص الجديدة الّتي تمّ استقاؤها من كتب ومخطوطات لم تنشر بعد، أمكن تصحيح بعض التخريجات الاستشراقيّة التي تعتت الحقبة المرابطيّة بأنّها أشدّ فترات التّاريخ الأندلسي تعصبا ضدّ النّصارى. ولا غرو فقد كشفت هذه النّصوص مناخ التّسامح الّذي خيّم بظلاله على ربوع الأندلس، وصور التّعايش الّتي فرضتها المصالح المشتركة بين الجانبين سواء على الصّعيد الرسميّ أو المستوى الشعبيّ. وإذا كنّا قد خرجنا بهذه الخلاصة الّتي تعكس الصّورة المشرقة في هذا الجانب، فإن هذا الحكم لا يعدّ قاعدة عامّة، بل ثمّة استثناءات، ولكنّها استثناءات طبيعيّة عرفتها كلّ المجتمعات قديما وحديثا. ويأتي على رأس هذه الحالات الاستثنائيّة مسألة إبعاد نصارى الأندلس قسرا نحو المغرب الأقصى، وهو موضوع جدير بدراسة مستقلة تعتمد على القراءة المتأنّية والتفسير العلمي الصارم، تجنّبا للوقوع في شراك بعض الدّراسات الاستشراقيّة الملغومة.

---

(73) المعيار، ج 8، ص: 20

(74) المقصد المحمود في تلخيص الوثائق والعقود.

دور مدرسة التّرجمة بطليطلة في نقل العلوم العربيّة وبالتّالي في نهضة أوروبا*

د. جمعة شيخة

لقد أصبحت المنافذ الثّلاثة لدخول العلم العربي إلى أوروبا : طليطلة، وصقلّيّة، وبلاد الشّام عند اندلاع الحروب الصّليبيّة محلّ عدّة دراسات تقصد تقييم الدّور الذي لعبه العرب في نهضة أوروبا.

وأغلب هذه الدّراسات ـ حوالي 90.0/0 منها ـ دراسات غربيّة (انظر قائمة المراجع في نهاية هذا البحث). ولم نجد إلاّ عددا قليلا من الدّراسات العربيّة اهتمت بهذا الموضوع، وكأنّ الأمر لا يعنينا، مع أنّ الباحثين الغربيين ـ نتيجة لتعصّب ديني أو عرقي ـ قاموا بمحاولات جادّة لطمس الدور الكبير الذي لعبه العرب في نهضة أوروبا من خلال ما تمّ من ترجمات لمؤلفاتهم العلميّة والفلسفية. لكن هذا لا يعني أبدا انعدام البحوث الموضوعيّة لديهم، وخاصّة منذ نهاية القرن الماضي. وهي بحوث صدعت بكلمة الحقّ بعد مشاق البحث وعناء الدّراسة.

ولقد بدا لنا أن هذه الدّراسات التي كثيرا ما تكرّر بعضها تناولت دراسة أحد مراكز النّقل للعلم العربي وهي مدينة طليطلة بصفة جزئية ومنفصلة، أي منذ تأسيسها إلى نهاية حركة التّرجمة بها، دون اعتبار لما سبقها من حركات فكريّة كانت المهد الأساسي لظهور هذه المدرسة في التّرجمة بمدينة طليطلة بالذات دون غيرها من مدن شبه جزيرة الأندلسيّة. فما هي أهمّ العوامل التي ساعدت على بروز هذا المركز لنقل العلوم العربيّة في عاصمة القوط القديمة؟

الحضارة قديما وحديثا هي صرح مشترك شيّدته الإنسانيّة جمعاء. وقامت كلّ أمّة راقية متطورة بإضافة لبنة جديدة فيه حتى استقام على ماهو عليه اليوم من قوّة وشموخ. لذا ليس من البدع القول ـ في نطاق تلاقح الثقافات وانتقالها ـ أنّ مدينة طليطلة في الأندلس بالغرب هي

(*) بحث ألقي في ندوة «الأندلس : قرون من التقلّبات والعطاءات» التي نظّمتها مكتبة الملك عبد العزيز العامّة بالرّياض من 15-19 جمادى الأولى 1414 هـ الموافق لـ 30 أكتوبر إلى 3 نوفمبر 1993.

وريثة دمشق ثمّ بغداد بالشرق. ذلك أنّه ما إن بلغت العاصمة العبّاسية الأوج في نقل العلوم اليونانية والفارسيّة والهندية وصهرها في بوتقة الفكر العربي الإسلامي في القرن 4 هـ/ 10م حتّى تمهّدت الأرضية السّليمة التي ستقام عليها مدرسة طليطلة لنقل جهود العرب : أخذا وترجمة، فهما وتمحيصا، شرحا وتوضيحا، إبداعا وعطاء. إلى اللغة اللاّتينيّة.

إنّ الارضيّة الأولى التي مهّدت لظهور مدرسة طليطلة كانت عربية محضة. فقد عمل خلفاء بني أميّة وخاصة عبد الرحمان النّاصر والحكم المستنصر في ق 4 هـ/ 10م على جلب أمّهات الكتب العلميّة والفلسفيّة من أماكن متعددة، وخاصّة من بغداد والقسطنطينية. فتكونت في بلاط قرطبة مكتبة من أثرى المكتبات في كامل أروبا. ولم تكن هذه المكتبة وغيرها من المكتبات الخاصّة والعامّة حكرا على المسلمين، فقد كان لليهود والمستعربين من نصارى الأندلس الحقّ في الاستفادة منها[1]. فظهر علماء كبار من الطراز الأوّل كأبي القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي الرياضي والطبيعي والفلكي[2]، والوزير اليهودي حسداي بن شبروت طبيب النّاصر[3]، وابن وافد المنجّم، وابن خميس الفلكي.

ولا شكّ أن قيام الفتنة الكبرى بقرطبة في نهاية القرن 4 هـ/ 10م وبداية 5 هـ/ 11م ساهم بدور كبير في انتقال جزء من مكتبة الحكم إلى مدينة طليطلة، به علوم كانت شبه ممنوعة بقرطبة.

وإذا أضفنا إلى هذه العوامل من كان يفد على الأندلس من طلاّب العلم من نصارى أروبا لينهلوا من المعارف العربية، ثم يعودون إلى بلدانهم، اتضح لنا نسبيّا المسار الذي اتبعته المؤلّفات العربيّة من أرض الإسلام إلى أرض النّصارى، فدخلت أديرة أروبا بصفة عامّة وأديرة شمال إسبانيا وجنوب فرنسا بصفة خاصّة.

وفعلا لقد كان القرن 4 هـ/ 10م هو القرن الذي أصبحت فيه أروبا تنظر إلى العالم العربي

(1) كان هؤلاء العلماء من الأصناف الثلاثة يجمعهم عاملان : الإعجاب بالحضارة الإسلامية، والكتابة باللغة العربية، حتّى أنّ المؤرخ ألفارو القرطبي اشتكى من أبناء قومه المتهافتين على قراءة الكتب العربيّة والرّاغبين عن قراءة الإنجيل، زيادة على جهلهم باللغة اللاّتينيّة.

(2) ـ ولد بمجريط 338 هـ/ 950م ودرس بقرطبة، وهو الذي ترجم من اليونانية إلى العربيّة كتاب تسطيح بسط الكرة لبطليموس. وترجم هذا الكتاب إلى اللاّتينية. وضاع الأصل العربي وبقيت الترجمة اللاّتينيّة. وتوفي المجريطي سنة 398 هـ / 1007 م (الأعلام . 224/7. طبعة 5 بيروت 1980).

(3) ـ قام بمعيّة القسّ نيكلاس بمراجعة المادّة الطبّيّة لسقوريدوس التي ترجمها ببغداد حنين بن إسحاق، وذلك بالاعتماد على مخطوط طلبه النّاصر خصّيصا من القسطنطينيّة.

الإسلامي نظرة إعجاب وخوف معا. وقد ولدت هذه النظرة لهذا العالم رغبة في معرفة سرّ تطوره ونهضته. وكما وقع في بغداد القرن 2 هـ/ 8م والقرن 3 هـ / 9م من اندفاع العرب في مرحلة أولى إلى ترجمة الكتب العلميّة في الفكر اليوناني، قامت الأديرة في أروبا وخاصة في شمال إسبانيا المحتك احتكاكا مباشرا بالعرب وعلومهم بترجمة مؤلفات العرب في الطبّ والرّياضيات والفلك. وكان لدير سنْتا مَاريَا في ريبول من مقاطعة قتلانيا الإسبانية الدّور الفعّال في عملية النقل.«وإلى هذه الفترة تنتمي بعض النّصوص الخاصة بطريقة العرب في العمل الحسابي وبالأرقام الجديدة المدعوّة بحروف الغبار. وحفظت هذه النصوص ضمن أعمال المجموعة الطبيعيّة المشهورة»[4] ALBELDESE EMILINENSE

ولقد عاش الرّاهب جربرت[5] في هذا الدّير. وهو الرّاهب الذي أصبح، فيما بعد البابا سلفستر II (390 هـ / 999 م - 394 هـ / 1003 م) واستفاد من حركة الترجمة التي قامت فيه، وساهم فيها بدور لا بأس به. بدليل أنّ تلامذته أنشأوا مدرسة لوران LORRAINE التي ينتسب إليها الراهب هرمان كونتراكتو (404 هـ / 1013م - 446 هـ / 1054م)[6]. HERMANN CONTRACTO.

وفي لوران ظهر كتابان في القرن 4 هـ / 10 م باللاتنيّة عن الأسطرلاب والتأثير العربي واضح فيهما.

لاشكّ أنّ هذه المرحلة من التّرجمة لم تكن منحصرة في هذين المكانين فقط، بل إنّ النّقل قد تمّ ببرشلونة[7] خاصّة وفي طرّزونة وسيجوفيا وليون ومولونا. كما أنّه ظهر أيضا من وراء جبال البيريني بطلوزه وأربونة ومرسيليا.

وبعد أن تحوّل النّظام في الأديرة البندكيّة، ظهرت النّواة الأولى للجامعات كمدرسة شارطر (وهذ، ظهرت قبل جامعة باريس) الّتي لها صلة وثيقة بإسبانيا. فقد وفد كثير من طلبتها

---

(4) محمد سويسي : انتقال ص 4-5.

(5) تعلم بإسبانيا الفلك والحساب، وبقي ثلاث سنوات بقتلانيا (357 هـ / 967 م - 360 هـ / 970 م). وقام بوضع رسالة باللاّتينيّة في الأسطرلاب. وكان جربرت أستاذا قديرا في المنطق والأدب اللاّتينيين، ويهتم كذلك بالعلوم. وهو أوّل من أدخل الأرقام العربيّة إلى أروبا بما فيها الصّفر.

(6) ترك هذا الرّاهب حوليات تعرف بـ : CHRONIK VON HER MANN CONTRACTUS.

(7) أقدم الترجمات ببرشلونة ترجع إلى أواسط القرن 4 هـ / 10 م، وتمثلت في ترجمة كتب ثلاثة في «عمل الأسطرلاب». وترجم لُبِتُوس كتابا في الفلك بأمر من جربرت.

على مناطق نهر الأبر. وساهموا في نقل الكتب العربيّة إلى اللاتينيّة من بينهم اليهودي إبراهيم البرشلوني وموشي السّفردي الذي اعتنق المسيحيّة، وعرف ببدرو ألفونسو الهوسكي.

وكان لهذه الحركة في ق 4 هـ / 10 م تأثيرها في ق 5 هـ / 11 م، إذ ظهرت كتب في الفلك والرّياضيّات مصادرها المادة العربيّة المترجمة. فقد كتب هرمان كتابا عن الأسطرلاب وكتابا في الموسيقى على غرار الكندي. وكتب فرانكو دي لياج FRANCO DE LIEGE في النّصف الثاني من القرن 5 هـ / 11 م كتابا عن الأسطرلاب. وكان قد ظهرت في لياج LIEGE قبل ذلك سنة 416 هـ / 1025 م و417 هـ / 1026 م كتب في نفس الموضوع.

ولقد أثمرت كلّ هذه الجهود الإسلاميّة والنّصرانيّة واليهوديّة في أماكن متعدّدة من إسبانيا خلال القرنين 4 هـ / 10 م و 5 هـ / 11 م، مدرسة التّرجمة بطليطلة. فهذه المدرسة تمثل - كما هو ملاحظ - الذروة في حركة علميّة قامت قبل أن تبدأ هي نشاطها بقرنين.

مدرسة التّرجمة في طليطلة :

كانت طليطلة عاصمة المملكة القوطيّة، وكانت من أجلّ المدن قدرا وأعظمها خطرا في عهدهم. ثمّ أصبحت بعد الفتح الإسلامي لها سنة 97 هـ / 715م من أهمّ القواعد الأندلسيّة، وكانت من أمنع مدن العصور الوسطى لموقعها الجبلي الوعر وأسوارها الضخمة وقلاعها الحصينة. وهي تقع في منعطف نهر التّاجه.

أصبحت طليطلة عاصمة لإحدى دول الطوائف في القرن 5 هـ / 11م، وهي دولة بني ذي النّون. وفي صفر سنة 487 هـ / 1085 م تمكّن ألفونسو السادس ملك قشتالة من الاستيلاء عليها صلحا من يد القادر بالله يحيى بن ذي النون.

ومنذ ذلك التاريخ أصبحت هذه المدينة الكبرى عاصمة لقشتالة. لكن سكّانها - نظرا إلى ما أبداه ألفونسو السادس من تسامح - كانوا خليطا من النّصارى الإسبان، والعرب المسلمين الذين حافظوا على دينهم أو تنصّر بعضهم، واليهود.

وبعد حوالي نصف قرن من سقوط طليطلة في يد الإسبان، تولّى رئاسة أسقفيّتها الرّاهب ريموند ، وذلك سنة 519 هـ / 1125 م (على الأرجح)، وبقي إلى سنة 547 هـ / 1152 م (على الأرجح). ومنذ أن تولّى ريموند منصبه الدّيني بالمدينة، بدأت المرحلة الأولى في تأسيس مدرسة

التّرجمة بطليطلة. فقد عمد هذا الأسقف إلى يهودي اعتنق المسيحيّة، وهو يحيى الإشبيلي (ابن دريد)، وإلى رئيس الشّمامسة[8] دومنقو قنديسلفي DOMINGO GONDISALVI وكلّفهما بنقل الكتب العربيّة في الرّياضيّات والفلك والتّنجيم والفلسفة. وكان يحيى - وهو يحسن العربيّة والقشتاليّة - ينقل من العربية إلى القشتالية، ويقوم قنديسلفي بالترجمة من القشتالية إلى اللاّتينية. ويسعى في نفس الوقت إلى التّوفيق بين المضمون وبين المعتقدات المسيحية.

وفي هذه المرحلة الأولى من تأسيس مدرسة التّرجمة بطليطلة، ظهرت الترجمات الأولى التي أطلق عليها المختصّون اسم (الترجمات الطليطليّة الأولى. وهي التّرجمات التي قام بها اليهودي ابن داود المعروف بيحيى الإشبيلي.

وتبدأ المرحلة الثّانية لمدرسة الترجمة بطليطلة بمجيء الإيطالي جيرارد الكريموني (583 هـ / 1187 م) إلى طليطلة. ويعتبر جيرارد هذا من أشهر المترجمين في هذه المدرسة، فقد ترجم حوالي سبعين كتابا ترجمة موفّقة. من أشهرها كتاب التّصريف لأبي القاسم الزّهراوي، والقانون لابن سينا، والمنصوري للرّازي. ونال ابن سينا من خلال هذه الترجمات - وغيرها التي تمّت في هذه الفترة - شهرة حتى كادت أوربا تعرف مذهبا فكريّا وفلسفيّا يحمل اسم ابن سينا. L'AVICENNISME.

وقام جيرارد مع ألفريد مورلي ALFRED MORLY بترجمة رسائل متعدّدة للكندي والفارابي.

ويبدو - نظرا إلى ضخامة العمل الذي قام به جيرارد - أنّ التّرجمات المنسوبة إليه لم يقم بها كلّها، وإنّما كان على رأس مجموعة من المترجمين يعملون تحت إشرافه ورعايته. وكثير من هؤلاء المساعدين له كانوا من أصل عربي أو من المستعربين. ويتّضح ذلك من أسماء بعضهم، فأحدهم كان يعرف باسم غلّيبوس Gallipus وهو تحريف لاسم غالب.

وبذلك تكون مدرسة طليطلة في مرحلتها الثّانية قد فتحت الباب على مصراعيه أمام أوربا لتنهل من العلم العربي، وتبدأ نهضتها الحديثة.

ومهما كان دور مدرسة طليطلة كبيرا، فإنّ موضوعيّة البحث العلمي تفرض علينا الإشارة إلى بعض المراكز الأخرى بإسبانيا ساهمت بدور لا بأس به في عمليّة النّقل هذه. ففي القرن 6 هـ /

---

(8) مفردها الشمّاس من السّريانيّة ومعناه خادم الكنيسة.

12 م وقبل أن يقوم ابن داود وقنديسلفي بأعمالهما، ترجم هوقس دي سنتلا HUGUES DE SANTALLA كتبا علميّة لأسقف طرّزونة (9).

وفي الفترة نفسها وفي المنطقة ذاتها، ظهر عالمان من وراء جبال البيريني هما هرمان دي دلماتي HERMANN DE LALMATIE والإنقليزي روبرت أوف كتون ROBERT DE KETTON (10)، ترجما معا كتبا في الفلك وأحوال الجوّ إلى أن غيّر اتّجاههما الأسقف بيار لترابل L'ABBE, Pierre le Vénérable إلى العلوم الدّينية. وبيار هذا (487 هـ / 1094 م - 551 هـ / 1156 م) جاء إلى إسبانيا في مهمّة رسميّة سنة 536 هـ / 1141 م للتوفيق بين ألفونسو السّابع ملك قشتالة وألفونسو الأوّل ملك أراغون.

وقام بإقناع العالمين السابقين بترجمة القرآن، وأغراهما بالمال. فأكملا هذه التّرجمة سنة 538 هـ / 1143 م. وانطلاقا من هذه الترجمة بدأ ما عرف بالجدل الدّيني والدّفاع عن العقائد المسيحية ضدّ الإسلام وتعاليمه. وتزعّم هذه الحركة بيار دي بواتيه Pierre de Poitiers.

والصّورة الّتي انطبعت في الذّهن الأروبي بعد ترجمة القرآن هذه، وصدور مؤلف بيار لترابل (مختصر تعاليم محمّد) : هو أنّ القرآن ما هو إلاّ تحريف للكتاب المقدّس، والإسلام هو أفظع فرقة من الفرق الضّالة، فهو دين الخرافات والأكاذيب، ودين العنف والسّيف، ودين فاسد. وما محمّد إلاّ صورة مضادة للمسيح.

ولولا وقوف رعوند بطليطلة أمام هذا التيّار الجارف، لنفرت أروبا من كلّ ما ينسب إلى العرب، وبالتالي تحرم من خلاصة الفكر الإنساني الذي قدّم إليها عن طريق العرب في طبق من ذهب. ولا شكّ أنّ التحليل العلمي للقرآن، والموضوعي نسبيا، الذي قام به القسّ الدّمينيكي ريكولدو دي منتي كسروس (ت 719 هـ / 1320 م)، بعد أن تشبّع بروح الحضارة العربيّة الإسلاميّة مدّة إقامته ببغداد من 679 هـ / 1280 م - 700 هـ / 1300 م، قد ساهم في التّنقيص من حدّة الحملات المغرضة على النّبي (صلى الله عليه وسلّم) ودينه في القرون المواليّة للقرن 6 هـ 12م.

ومن هذه المراكز الّتي ساهمت بدورها في حركة النّقل نجد برشلونة : فقد قام بلاتون دي تفولي PLATON DE TIVOLI بالتعاون مع اليهودي إبراهم بارحيّ ABRAHAM BAR

---

(9) مدينة صغيرة في غربي سرقسطة.

(10) أصبح فيما بعد - أسقف بمبلونة Pamplune .

HIYYA بترجمة كتب في الهندسة و الفلك، وهي مؤلّفات كانت بالعربيّة، وكان بعضها بالعبريّة[11].

وما ان يحلّ القرن 7 هـ / 13 م حتّى نصل إلى المرحلة الثالثة من مراحل مدرسة التّرجمة بطليطلة، وقد أصبح لها تقاليد عريقة منذ القرن 6 هـ / 12 م. فقد مرّ بطليطلة سنة 614 هـ / 1217 م ميشال سكوت (ت. 634 هـ 1236 م) وسيقوم خارج طليطلة بترجمة كتب أرسطو وشروح ابن رشد عليها.

ويستمر النقل في ق 7 هـ / 13 م على يد أمثال ماركوس Marcos وميخائيل اسكوتو Miguel Escoto إلى أن يأتي عهد ألفونسو الحكيم (650 هـ / 1252 م - 683 هـ / 1284 م) Alfonso El Sabio الذي شجّع على الترجمات العلميّة والتاريخية وأنشأ مؤسسات للتعليم العالي.

وبنهاية القرن 7 هـ / 13 م سوف لن تنته حركة التّرجمة والنّقل بطليطلة، ولكن ظهرت مراكز أخرى في مثل نشاطها أو أقوى، حتّى بدا لبعض المؤرخين أنّ هذه الحركة انتهت بهذه المدينة، ولكن الأمور نسبية فقط. فحركة الترجمة التي ازدهرت في طليطلة ستنتقل إلى مراكز جديدة كمونبيليي Montpellier وباريس وشارطر Chartres وتولوز Toulouse ورايمس Reims. وظهر مترجمون في المراكز الأنجلوساكسونيّة كأدلار أوف باث Adelard of Bath وروبرتوس كتننسيس Robertus Ketenensis وألفريدوس أنجلكوس Alfredus Angelcus ودانيال أوف مورلي Daniel of Morly وبتروس ألفونسي Pétrus Alfonsi.

وفي هذه المراكز تنوّعت الترجمات، فلم تعد فقط إلى اللّغة اللاّتينية، بل أصبحت كذلك إلى اللغة العبريّة والرّومانيّة. كما أنّ المترجمين من العلماء بدؤوا في تأليف كتب في نفس مواضيع الكتب المترجمة بالتقليد والتّلخيص تارة أو بالشّرح والانتحال أحيانا.

التّعريف بأشهر المترجمين بإسبانيا وخاصّة بطليطلة.

1 - أديلار Adelard : راهب انقليزي بندكتي من مدينة باث على نهر الأفن، ذاع صيته

---

(11) في بداية ق 6 / 12 م بدأت حركة ترجمة كبيرة بإسبانيا قامت بترجمة الكتب العربيّة إلى العبريّة، وبدأ بعض العلماء اليهود يؤلفون بالعبريّة في مرحلة ثانية. ومن أشهر هؤلاء ابن عزرا المعروف بإبراهم جودياس Abrahma Judaeus ت 563 هـ / 1167 م.

سنة 509 هـ / 1115 م. ولقب بالفيلسوف الإنقليزي. من الكتب التي نقلها إلى اللاّتينية نجد: أصول إقليدس سنة 525 هـ / 1130م، وكتاب الخوارزمي في الحساب. وقد أصبحا من المراجع الأساسية للرياضيات بأروبّا.

2 ـ هوجودي سنكتلاً أو سنكتالنسيس Hugo de Sanctalla ou Sanctallensis مترجم عاش في النصف الأول من القرن 6 هـ / 12م. كان ينقل من العربيّة إلى اللاّتينيّة بطلب من القسّ ميخائيل التّرزوني Michael de Tarazona . وكان هو نفسه قسًا بهذه المدينة من 513 هـ / 1119م إلى 546 هـ / 1151م. وكان مولعا بنقل الكتب العربية قبل عمل ريموند رئيس قساوسة طليطلة. وقد أهداه هوجو كل ما نقله من الكتب العربيّة إلى اللاّتينية، ومنها: كتاب المواليد الكبير لما شاء الله Liber de Nativitatibus، وشرح ابن المثنى على زيج الخوارزمي، وكتاب لأبي معشر في التكهنّات للأحوال الجويّة.

ومن المرجح تاريخيا أن هذا الناقل الكبير كان يعمل ضمن مجموعة من المترجمين بالشمال الشرقي، وكانت عاصمته سرقطة التي سقطت بيد الإسبان في بداية القرن 6 هـ / 12م. وقد سبقت هذه المجموعة مدرسة طليطلة. وكان مع هوجو أفلاطون طبرتينوس من برشلونة Pla-to Tiburtinus وأوّل ما نقل هذا المترجم إلى اللاتينية كتاب الهندسة التّطبيقية عن العبريّة، واهتم خاصّة بكتب التّنجيم، ومنها كتاب علم النّجوم للبتّاني الذي تمّ عن طريقة دخول استعمال حساب المثلّثات ومفهوم الجيب إلى أروبّا. كما نقل كتاب الكريات لثيودوس، وكتاب التنجيم ليحيى بن علي بمشاركة أبراهام برحيّا.

3 ـ أبراهيم بن عزرا Abrahma Ibn Ezra: ناقل شهير ولد بطليطلة 491 هـ / 1097م وتوفي بروما 555 هـ / 1160م. ترجم قبل وفاته إلى العبريّة شرح أحمد بن المثنّى بن عبد الكريم على زيج محمد بن موسى الخوارزمي، واستخدم هذه الترجمة في عمله باللاّتينية.

4 ـ جيرارد الكريموني (508 هـ / 1114م ـ 583 هـ / 1187م):ولد بمدينة كريمونا بلمبرديا المقاطعة الإيطالية، درس الفلسفة ورحل إلى طليطلة حيث تعلّم العربيّة. ترجم عدّة كتب في الطب والفلسفة والفلك عن الأصول العربيّة منها : كتاب السّماع الطبيعي لأرسطو De Auditu Naturali ، وكتاب القانون لابن سينا Liber Canonis Primus quiem Princeps : وهو أكبر تأليف وأشمله في الطبّ عند العرب. وكتاب الأسطقسات، وكتاب السيول لإسحاق بن سليمان الإسرائيلي، وكتاب الأحداث الجوية لأرسطو نقلا عن ابن سينا ، وكتاب المنصوري للرازي، ومقالة

في الجدري والحصبة للرازي، والقسم الجراحي من كتاب التعريف لأبي القاسم الزهراوي، والقول في الشكل القطاع والنسبة المؤلفة لثابت بن قرة، وزيج الزرقالي، ومعرفة الأشكال البسيطة الكرية لبني موسى بن شاكر، والمدخل إلى الطبّ للرّازي.

5 ـ يوحنا الإشبيلي (ابن دريد) Jean de Seville (Aben Dreath): يهودي اعتنق المسيحية، وخدم كبير أساقفة طليطلة ريموندو Raimondo (525 هـ / 1130م ـ 545 هـ / 1150م). اهتم بالكتب العربية في الفلسفة والرّياضيات، ونقلها إلى القشتالية، ثمّ نقلها دمنقو قنديسلفو إلى اللاّتينيّة. من كتبه Liber Algorismi: وهو من أقدم المصنفات في الحساب المستعملة للأرقام العربيّة وللصّفر. يشتمل هذا الكتاب على معظم ما جاء في كتاب الخوارزمي وخاصّة طريقته في استخراج الجذر التّربيعي بواسطة الكسور العشريّة وقد عرضها فيما بعد غاردن GARDAN معتبرا إيّاها طريقة حديثة. ونقل أيضا كتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي Metafisica Algazelis وكتاب الشّفاء لابن سينا Metaphisica Avicenna وكتاب السّماء والعالم لابن سينا Decelo et Mundo ab Avicenna وكتاب الفرق بين النّفس والروح لقسطا بن لوقا وأهداه إلى ريموند، ورسالة العمل بالأسطرلاب لابن الصفّارت 452 هـ / 1070م وكُتب عبد العزيز القابسي في التنجيم، وكتاب الفرغاني.

6 ـ دمنقو قنديسلفي Domingo Gondisalvi : كان يتعقّب ترجمات يحيى الإشبيلي إلى القشتالية، ويحولها إلى اللاّتينية. له كتاب De Ortu scientiarum مقتبس من كتاب إحصاء العلوم للفرابي وكان لهذا الكتاب تأثير كبير في أوربّا. وترجم كتاب النفس وكتاب الطبيعيات لابن سينا. وأغلب إنتاجه في ميدان النقل تمّ بين عامي 525 هـ / 1130 م و 566 هـ / 1170 م.

7 ـ ميخائيل سكوت من أشهر النّقلة. ترجم كتاب البتروجي عن الحركة السّماويّة، وأتمه بطليطلة مع الكاهن اليهودي أبي داود. انتقل سكوت إلى إيطاليا فيما بين 625 هـ / 1227 م و628 هـ / 1230 م، واعتنى بشروح ابن رشد على أرسطو فترجمها. ثم دخل جامعة باريس حيث ساهم في إنشاء النزعة المنتصبة إلى ابن رشد التي عوّضت النزعة المنتصبة إلى ابن سينا السائدة سابقا في العالم اللاّتيني.

8 ـ هرمن الدّلمسي hermann le Dalmatic من المترجمين في القرن 7 هـ / 13 م، توفي 671 هـ / 1272 م. اهتم خاصّة بالفلسفة والأدب، واستعان بعناصر من أصل عربي في التّرجمة.

نقل الشّرح الأوسط لابن رشد على كتاب الأخلاق لأرسطو بطليطلة سنة 638 هـ / 1240 م. ونقل رسالة لابن باجة السّرقسطي.

9 ـ ألفراد دي سرشال Alfred de Sareshel إنقليزي من نقلة الثلث الأوّل من ق 7 هـ / 13 م. ترجم إلى اللاّتينية كتاب النّبات لأرسطو نص حنين بن إسحاق وإصلاح ثابت بن قرة، وعن هذه الترجمة أعيد نقله إلى اليونانيّة. كما نقل كتاب المعادن لابن سينا.

طرق التّرجمة في مدرسة طليطلة :

يلاحظ الدّارس لمدرسة التّرجمة بطليطلة عدّة طرق في نقل النّصوص :

1 ـ التّرجمة من الإغريقية : لا شكّ أن المكتبة العربيّة التي ازدهرت في بلاد الأندلس، كانت تشمل عدّة مصنفات إغريقيّة، عمل حكّام العرب على جلبها من مراكز مختلفة بأوربا. وقد عمد المترجمون إلى نقل هذه الكتب إلى اللاّتينية. وكانت عمليّة التّرجمة تتمّ على النحو التّالي : يقرأ المخطوط قارئ متخصص في قراءة النّصوص القديمة، ويستمع إلى القارئ مترجم يحسن الإغريقية فيقوم بترجمتها شفاهيًا، ويتولّى كاتب تسجيل التّرجمة. وإمكانيّة دخول الخطأ والتحريف إلى هذه التّرجمة متأت من قارئ المخطوط، أو من السّامع المترجم، أو من السّامع الكاتب، أو منهم جميعا.

2 ـ الطريقة المزدوجة : وهذه تهمّنا مباشرة لأنّ النّصوص العربيّة في جملتها نقلت إلى اللاّتينيّة في مدرسة طليطلة بهذه الطريقة. وهي تقوم على اشتراك شخصين في عمليّة التّرجمة. فالأوّل ـ ولاشكّ أنه يتقن العربيّة ـ يتولّى نقل النصّ العربي إلى القشتاليّة، (وهي لغة شفوية في ذلك الوقت وليست مكتوبة)(12). ويقوم الشخص الثاني بالنّقل من القشتالية إلى اللاّتينيّة.

وهذه الطريقة هي التي اتّبعها يحيى الإشبيلي (ابن داود) وقنديسلفي. فالأوّل كان يحسن العربيّة ويعرف الرّومانسيّة (القشتاليّة)، وكان الثاني يعرف اللّغتين الرّومانسيّة واللاّتينيّة، فكانت التّرجمة تتمّ على النّحو التالي : عربيّة ـ قشتاليّة ـ لاتينيّة.

وهذه الطريقة هي التي اتبعها المترجمون في القرن 13/7 في طليطلة. فميشال سكوت

---

(12) لهذا لا فائدة في التفتيش عن النصّ الوسيط أي النصّ القشتالي.

Michel Scott سواء ترجم بطليطلة أو خارجها كان متأثرا بهذه الطريقة، وخاصّة في ترجمته لمؤلفات ابن رشد، فقد استعان بعلماء يهود يعرفون العربيّة. لأنّه كان يجهلها. وسار على نفس المنوال الألماني هرمان ت 671 هـ / 1272 م فقد كان يترجم إلى اللاّتينيّة مستعينا بوسيط يتقن العربيّة التي كان يجهلها. واتّبع نفس الطريقة مترجمو برقس Burgos.

3 ـ الطريقة المباشرة : وهي طريقة الناقل الشّهير جيرارد دي كريمون فقد كان ينقل مباشرة من العربيّة إلى اللاّتينيّة، ولهذا كانت أغلب مترجماته موفّقة نسبيّا. وقد قام بإعادة بعض ترجمات ابن داود ـ قنديسلفي لاعتقاده بوجود بعض السّلبيات في ترجمة الثّاني، ولأنّه كان يميل إلى إزالة الوسيط وهو اللّغة القشتاليّة الشفويّة. وكان جيرارد ينقل في بعض الأحيان وأمامه الترجمة العربيّة عن الأصول السّريانيّة مع النصّ اليوناني الأمّ.

وممّا امتازت به كلّ هذه التّرجمات تقيّدها في الجملة بالنصّ العربيّ أسلوبا وتركيبا. وإذا عدم المصطلح الفنّي أخذ المصطلح العربي. وعلى سبيل المثال فإنّ مصطلح المعيّن ترجم بـ Hel-muhayn ، وبنات نعش بـ Bénénaz ، وأوج بـ Opogeo ، والمدارات بـ Almudarat ، والزّيج Ezeig الخ...

لكن هذه الترجمة الحرفية كان لها مساوئها، فعندما يعجز المترجم عن فهم لفظ فإنّه ينقل الكلمة كيفما اتّفق تاركا مسؤوليّة حل الغموض للقارئ. والأخطر من ذلك هو حذف بعض الفقرات فتقع الأخطاء التي لا تقبل من النّاحية العلميّة. وعلى سبيل المثال نذكر مقاصد الغزالي، فقد نشر في الترجمة اللاّتينية دون مقدمة المؤلف فعُدّ اللاّحق تلك الأفكار الّتي أراد الغزال انتقادها آراءه الخاصّة.

ومن المعلوم أن بعض هذه الترجمات وقعت من العربيّة إلى العبريّة ومنها إلى اللاّتينيّة. وقد عمد بعض المترجمين اليهود إلى تعويض الآيات القرآنيّة في النصّ العربي بآيات توراتيّة في النصّ المترجم، وعوّضوا أحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلّم) بأقوال مأخوذة من التّلمود، واسم الجلالة أو النبيّ عوّض باسم موسى أو ببعض الحكماء. وأسماء الصحابة عوّضت بأسماء من التاريخ اليهودي. والأمثلة على ذلك كثيرة كما هو الحال في ترجمة تهافت التهافت لابن رشد، وميزان العمل والقسطاس المستقيم للغزالي.

لقد خدم اليهود الفكر العربي الإسلامي بما قاموا به من ترجمات من العربيّة إلى العبريّة

في مرحلة أولى، وما وضعوه من تآليف في مرحلة ثانية فحفظوا بذلك كثيرا من الأصول العربيّة. وانفردوا بترجمة الكتب الأدبية واللغوية ـ وقد أهملت ترجمتها في مدرسة طليطلة وغيرها من مراكز الترجمة ـ وذلك لقرب لغتهم من اللّغة العربية.

لكنّ التصرف في الترجمة الذي قام به بعضهم كان بعيدا كلّ البعد عن الموضوعيّة العلميّة. فقد جعل بعض المؤرخين المتسرّعين من أوروبا يحكمون ـ من خلال هذه الترجمات ـ على الفلسفة الإسلامية حكما قاسيا. فهي في نظرهم شوّهت الفكر اليوناني ولم تفهمه. والحقيقة هي أنّ الترجمة كانت دون المستوى المطلوب من حيث الأمانة العلميّة. وهنا تقع المسؤوليّة على عاتق الباحثين العرب للغربلة والتصحيح، ولكن هذا المجهود وإن بذل يبقى دون جدوى إذا لم يتحصّل الباحث النّزيه على الأصل العربي.

حركة التّرجمة بين الشرق والغرب.

رغم بعد المسافة بين بغداد وطليطلة، فإنّ هناك كثيرا من نقط الاتفاق بين بيت الحكمة في عاصمة العباسيّين ومدرسة الترجمة بعاصمة قشتالة. فقد عمد العرب ببغداد والغربيون بطليطلة إلى ترجمة الكتب العلميّة بالدرجة الأولى. وكما تدعمت حركة الترجمة ببغداد بظهور مراكز أخرى في عواصم المشرق العربي وبلاد فارس، تدعّمت حركة الترجمة في طليطلة ببروز مراكز أخرى بداية من القرن 7 هـ / 13 م، وخاصّة بلارمو Palermo التي أخذت المشعل عن مركز سلارنو Salerno . ولئن وجدت نقط اتفاق، فإنّ هناك نقط اختلاف بين بيت الحكمة ومدرسة طليطلة : النقل في بغداد كان لعلوم أعرض عنها أهلها، بينما في طليطلة كان النقل في فترة ازدهرت الحضارة العربيّة فيها. وكان منطلق الترجمة في بغداد رسميا علميا بينما كان في طليطلة منطلقه دينيا فرديّا.

ومهما كان هذا الاختلاف بارزا، فلا يمكن أن نغفل أنّ في بغداد وفي طليطلة معا نقلت عصارة الفكر الإنساني من لغة إلى لغة أخرى. وقد تضامن للقيام بهذا العمل الشريف أصحاب الدّيانات الثلاث : المسلمون، واليهود، والنّصارى وفي ذلك أكثر من معنى.

الخـــاتمــــة :

إنّ التأريخ لمدرسة طليطلة في التّرجمة هو مساهمة لإبراز نصيب الحضارة العربيّة الإسلاميّة في التّراث العلمي المشترك للإنسانيّة جمعا. كما يهدف أيضا إلى إلى إصلاح كثير من الأخطاء ارتكبت عن قصد أو عن غير قصد في حق المجهود الجبّار الذي قام به العرب طيلة حوالي ستّة قرون. ومن هذه الأخطاء ما يدلّ على جهل كبير : فهناك في أوربا ما بين القرن 7 هـ / 13 م والقرن 9 هـ / 15 م. من يعتقد أنّ أرسطو إسباني، وأنّ ابن سينا هو ملك قرطبة.

وأخطر هذه الأخطاء في حقّ تاريخ العلوم هو السّطو على مجهودات الغير، بأن يقوم المترجم بنسبة الكتاب إليه أو لغيره من علماء ملّته. وقسطنطين الإفريقي - على جلالته - مشهور بهذه النّقيصة. ونجد كذلك ميشال سكوت يؤلف كتابا بعنوان: Quaestiones جمع فيه آراء البطروجي وابن رشد، وينسبه إلى نيكولاوس دامسنوس شارح أرسطو في القرن 1 م. ومن المؤسف أن استمر هذا الخطأ إلى اليوم. كما أنّ كتاب الأحجار لابن سينا نسبوه إلى أرسطو. ونسبوا كتاب العين لحنين بن إسحاق إلى جالينوس وكتاب الماليخوليا لإسحاق بن عمران إلى روفوس الخ...

وهذا ما جعل ابن عبدون الأندلسي يحذّر من بيع الكتب العلميّة للنّصارى واليهود، لأنّهم - في نظر هذا المحتسب - سيترجمونها وينسبونها إلى علماء ملّتهم.

ومن الأخطاء التي يجب إصلاحها وخاصة في الموسوعات العلميّة المنتشرة اليوم، هو إعادة نسبة الاكتشافات العلميّة إلى أصحابها الحقيقيّين. فكثير من هذه الاكتشافات في الطبّ والفلك والمناظر وعلم المثلّثات تنسب خطأ إلى علماء من أوربا، بينما المكتشف الحقيقي لها هو عربي عاش قبل الأوربي بعدّة قرون.

ولئن غمط هذا الانتحال وتلك الأخطاء حقّ بعض العلماء المسلمين في تبوّء المكانة المرموقة التي يستحقونها عن جدارة في تاريخ العلوم، فإن هناك حقيقة لا يشك فيها إلاّ حاقد أو متعصّب هي أن هذه الترجمات قدمت للغرب، زيادة على المادة العلميّة، منهجية البحث العلمي كما رسمه وضبطه وطبّقه العلماء المسلمون، فوصلوا إلى نتائج أبهرت أوربا في القرون الوسطى. إنّ المسلمين مهدوا لأوربا الطريق الموصل ومكّنوها من الوسيلة النّاجعة والأداة الطيّعة بضبط منهجيّة علميّة : قوامها العقل الجامح بطموحه، والضّمير الكابح بإنسانيّته.

المراجع العربية :

مرتّبه حسب أهميتها لهذا البحث.

1 ـ د. محمد سويسي : انتقال العلوم العربية والحضارة الإسلامية إلى الغرب بيت الحكمة ـ تونس 1985.

2 ـ أحمد شحلان : دور اللّغة العبريّة في النّقل بين الثقافتين العربيّة واللاّتينية (ندوات أكاديمية المملكة العربية المغربية) ـ أكادير سفر 12 نوفمبر 1985. ص ص 284-257.

3 ـ فؤاد سزكين : نقل الفكر العربي إلى أوروبا اللاّتينيّة (المرجع السّابق ص ص 297-285).

4 ـ توفيق الطّويل : في تراثنا العربي الإسلامي ـ مجلّة (عالم المعرفة عدد 87 مارس 1985. مطبعة الرّسالة ـ الكويت 253 ص).

5 ـ زكريّا هاشم زكريّا : فضل الحضارة الإسلاميّة والعربية على العالم ـ دار نهضة مصر للطبع والنشر. الفجّالة القاهرة 1970.

6 ـ محمود الصّغيري : قضايا في التراث العلمي العربي ـ مطبعة الكاتب العربي ـ دمشق 1981.

BIBLIOGRAPHIE

1) Alonso Alonso E: traductiones del arabe al Latin por Juan Hispano (Ibn Dawud).
Andalus, V.17 (1952) pp 128-152.

2) Burnette C.S.F.: A group of arabic - latin translators working in northern Spain in the mid - 12th century.
Journal of the Royal Asiatic Society, n. 1/1977 : pp 62-108.

3) Ferre Dolores : traducciones al Hebreo de obras médicas en los siglos XIII Y XIV.
Mixelanea de Estudios arabes y Hebraicos : vol XXXIII fax 2 1984: pp 61-74.

4) Golner Carol: les premières traductions de l'arabe au latin. ST - Act. or, III 1962, pp. 139-152.

5) Harvey L. p : the Alfonsine school of translators : translations From Arabic into castilan produced under the patronage of Alfonso the wise of castille. (1221-1252-1284) Journal of the Royal Asiatic Society ; n. 1/1977 pp: 109-117.

6) Hourani George: the medieval translations from arabic to latin made in Spain.
M.W., LXII/2 (Avril 1972) pp. 97-114.

7) Les traducteurs chrétiens et la science arabe de recherches d'islamologie par I.

Madkour. Louvain. ed. Peters. 1977. pp: 201-206.
8) Tomiche Nada: la littérature arabe traduite, mythes et réalités, Paris: Geuthner 1978, 74 p.
9) Van Riet S. traductions arabo-latines et informatiques, Bruxelles correspondance d'Orient n. 11/1970 : pp. 473-488.
10) Vernet Juan: ce que la culture doit aux arabes d'Espagne. pub. Sindabad, Paris 1985: 455 p.
11) Vernet Juan: les traductions scientifiques dans l'Espagne du Xe siècle. (les C.T. XVIII, n. 69-70 (1970 - 1ere et 2 eme trimestre. pp: 47-60).
12) Vernet Juan : la cultura hispano- arabe en oriente y occidente Barcelona, Ariel 1978, 391 p.
13) Vetsch Brigitte: les centres de traductions dans (les arabes et l'occident).
Labor et fioles. pub. orientalistes de France, Paris 1982 pp: 123-129.
14) watt W. Montgomery : l'influence de l'Islam sur l'Europe médievale.
R.E.I., XL/2 (1973), pp: 297-327.
XLI/I/ (1973), pp: 127-156.
15) Agreda Burillo Fernando: autores espagñoles traducidos al-arabe.
Cuadernos de la bib. Espagnola de Tetuan n. 23-24 (Juin-décembre 1981) : pp. 74.-55
16) J.M. Lillas-Vallicrosa : la corriente de traductiones scientificas de origine actual hasta fiurs del siglo XIII dans cah. d'histoire mondiale Vol. II, n. 2. 1954, pp:395-428.
17) Werrie p. : l'école des traductions de Tolède: Ecrits de Paris (Juillet - Août 1971). 296 p.
18) Terres Elams :le développement de la civilisation arabe à Tolède. C.T. XVIII 1er et 2eme trimestre pp: 73-86. 1970 -
19) Thery G: Tolède. grande ville de la renaissance médiévale. Oran Heintz 1944. p. 150
20) Alfonso Ganier : Tolèdo - school of translatore dans J. of Pakistan History Society vol. XIV/2 Avril 1966 pp: 85-92.

ظاهرة الانتماء في الأدب الأندلسي

أنموذج فريد

محاولة لاستقراء بعض النصوص التأريخيّة الأدبيّة*

بقلم الدكتور : عبد الله بن علي بن ثقفان
أستاذ الأدب الأندلسي المساعد
كلية اللغة العربية والعلوم الاجتماعية
ابها

مدخل

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد :

فإنّ العمل الأدبي في الأندلس لم يتشكل من فراغ، بل نشأ عن حاجة فرديّة واجتماعيّة جعلته في بدايته يمثّل «وجودا لاحقا لوجود قبلي»،[1] الأمر الذي دفع الكثير من الباحثين إلى القول بتقليديّة الأدب الأندلسي، وكأنّهم لم يعلموا أنّنا أمام نوعين من الأدب :

أدب قوة

وأدب معرفة

فأدب القوّة : هو أدب الإثارة، وأدب المعرفة، هو أدب التعلّم أو كما سمّاها «دي كوينسي» بالمجذاف أو الشّراع للأول، والثاني بالدّفة[2]. ولأنّ (الأدب المشرقي) هو أدب القوّة ذلك لأنّه انبعث من أرض انطلقت منها الفتوح والحضارة بمفهومها الشّامل،فلابد والحالة هذه أن يكون (الأدب) الذي ظهر على الأرض الأندلسيّة (أدب المعرفة).

ونتيجة للبعد المكاني بين تلك الأرض وأرض المشرق، فقد تكوّن على ترابها في بداية التّاريخ الإسلامي نوعان من الأدب :

أدب القوّة، وهو أدب تلك الفئة المثقّفة الوافدة من المشرق.

وأدب المعرفة، وهو أدب ظهر على أرض الأندلس بعد تكوّن الجيل الجديد الذي نتج عن انصهار العناصر المتعدّدة[3] وتكوين المجتمع الأندلسي.

(*) بحث ألقي في ندوة «الأندلس : قرون من التقلّبات والعطاءات» التي نظّمتها مكتبة الملك عبد العزيز العامّة بالرياض من 15-19 جمادى الأولى 1414 الموافق لـ 30 أكتوبر إلى 3 نوفمبر 1993.

(1) من المرايا المتجاورة، ص20.

(2) انظر : صناعة الأدب، ص25.

(3) من تلك العناصر من سمّوا (بالبلديّين، والمولّدين والمسالمة والشاميّين والأمويّين واليهود والنّصارى وعجم رومة،...). انظر : عصر سيادة قرطبة، ص15 ـ 16.

إنّنا لو نظرنا إلى العناصر الّتي تكوّن منها المجتمع الأندلسي لوجدناها قد تعدّدت وتلوّنت بين عرب وبربر وعجم، إلاّ أنّ العنصر العربي والبربري كانا من أهمّ العناصر، وكان العرب الفاتحون قد نقلوا معهم الحضارة من المشرق، وبهذا فقد :

كانت لغتهم هي اللّغة الغالبة.

ودينهم هو الدّين المناسب للحياة.

انبهرت العناصر الأخرى بما وفد إليهم من المشرق مع الفاتحين ليس في دينهم ولغتهم فحسب، بل إنّ أولئك الوافدين قد نقلوا معهم ما عايشوه في صحرائهم من علاقات تتّسم بالمنافسة والعصبيّة، فكانت تلك المنافسة صورة لأصل سابق كان في الجزيرة العربيّة من قبل، وكانت تلك المنافسة هي الدّافع لوجود صورة لأدب قد كان من قبل، ممّا أدى إلى ظهور أدب مشرقي على تراب أرض جديدة لم يقف عليه من قبل، ولهذا فإنّ الأدب الّذي ظهر على الأرض الأندلسيّة في البداية هو (أدب مشرقي بحت) تغنّى به الوافدون، بينما أهل البلاد الأصليّون من أعاجم وغيرهم، قد انشغلوا بتعلّم اللّغة العربيّة فهي لغة القرآن[4]، وهي اللّغة الّتي بها يعرفون دينهم وما يتوجّب عليهم، ولهذا فانّ الفكر الّذي تشكّل الأدب الأندلسي في إطاره هو (القرآن)، أمّا أداته، فهي (اللّغة العربيّة)[5].

أقول : إنّ أهل الأندلس قد حاولوا تشكيل فكر مستقل لديهم، ولكنّه لم يتشكل إلا بعد سنة 815/200[6]، ولذا فإنّ الأدب الّذي كان قبل هذه الفترة هو أدب الفاتحين المشارقة.. ولهذا فإنّني أشفق كثيرا على من ضيّع جهده وأوراقه للخوض في تقليديّة الأدب الأندلسي لأدب المشارقة قبل تلك السّنة.

إنّنا لو قرأنا الأدب الّذي تشكّل في الأندلس قبل هذه السّنة لوجدناه « بدوي السّمات »[7]، والأندلس لم تعرف البداوة، «وليس له من الأندلسيّة إلاّ أنّه قيل في الأندلس»[8]، بينما أصحابه هم من الطّارئين على تلك البلاد.

---

(4) انظر : الأدب الأندلسي من الفتح حتّى سقوط غرناطة، ص27 ـ 28.

(5) انظر : خصائص الأدب العربي، ص25.

(6) انظر : عصر سيادة قرطبة، ص47.

(7) من : السّابق، ص45.

(8) انظر : اتجاهات الشّعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص41.

إنّنا لو قرأنا الشّعر المنسوب (لطارق بن زياد)[9] وشعر (أبي الأجرب الكلابي)[10] و(أبي الخطار حسام بن ضرار)[11]، والأمير (عبد الرّحمان الدّاخل)[12] وعاصم بن زيد الملقّب (بأبي المخشي)[13]، والأمير (الحكم بن هشام)[14] لوجدناه يحوي تلك الخصائص الشّعريّة الّتي عرفها الشّعر المشرقي، إذ فيها قوّة، كما نجد فيها فروسيّة «مستمدّة من حياة الشّاعر»[15]، كما نجد فيها خشونة، ومتانة في السبك وكلّ هذه لم يعرفها (الفكر الأندلسي)، فهو مازال طريّ العود، لم يشتدّ ساقه بعد، بل أنّه لم يتشكّل كأدب ذاتي.

ولهذا، نقول : إنّ الأدب الّذي ظهر على أرض الأندلس منذ الفتح الإسلامي إلى عهد (عبد الرّحمان الثّاني 821/206 ـ 852/238 هـ) هو أدب لا يمثّل سوى صورة، بل هو جزء من الأصل المشرقي، وكلّ ما يفرّق بينه وبين ماقيل في المشرق البعد المكاني ليس إلاّ، فهو ليس بصورة، ذلك لأنّ الصّورة قد تحمل قيمة تضاف إلى الأصل، وقد تنطوي على بعد معرفي[16].

إنّ أهل الأندلس، وبعد أن استقرّت لهم الحياة بدأوا يحاولون تقليد أولئك الوافدين في أدبهم، فما كان منهم إلاّ التّوجه لمكان (أدب القوّة) أو (أدب الإثارة) للتّعرف عليه عن قرب،

---

(9) انظر ذلك الأدب في كتاب : الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص 67 وما بعدها، وقد أشار في هامشه إلى مصادره مثل (النفح) ومصادر أخرى رصدها في هامش ص 69.

(10) هو أبو الأجرب جعونة بن الصمة الكلابي. انظر ما كتب عنه في : المغرب في حلى المغرب، ج 1، ص 131، وقد لقبه (بعنترة الأندلس)، بينما (هيكل) قد لقّب آخرا بهذا اللقب، إذ لقب (حسام بن ضرار) بعنترة الأندلس. انظر : الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص 62 وكلامه أقرب إلى الصحّة. وانظر ما كتب عن (أبي الأجرب) في كتاب : اتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص 32-30، وقد لقّبه «بعنترة الأندلس» معتمداً على المغرب...

(11) انظر ما كتب عنه في كتاب والأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص 63-62، وانظر قبله (النفح)، ج 1، ص 238-237، و267، و 299 وقد عدّه أحد ولاة الأندلس. وانظر ج 3 من نفس الكتاب ص 26-22، وج 5 من نفس الكتاب، ص 514. وقبلهما انظر : الحلة ....، ج 1، ص 61.

(12) انظر : الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص 97-92 وما كتب فيها عن (أدب الداخل)، وانظر : اتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجريّ وما كتب فيه عن أدب (الداخل)، ص 47-43.

(13) عاصم بن زيد العبادي، يلقب بأبي المخشي. انظر ما كتب عنه في : المغرب حلى المغرب، ج 2، ص 124-123. وما كتب عنه أيضًا وعن أدبه في كتابي : الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص 102-98، واتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص 52-48.

(14) انظر : ما كتب عن أدب (الحكم بن هشام الربضي (206-180 هـ) في كتابي الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص 104-102، واتجاهات الشّعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص 57-52.

(15) من اتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجريّ، ص 44.

(16) انظر : المرايا المتجاورة، ص 20.

فتوجّهت البعثات الّتي كانت في معظمها ذاتيّة إن لم تكن كلّها، وهناك قابلوا العلماء، وعادوا لنشر ما تعلّموه بتشجيع من الحكّام، متخذين من المساجد منطلقا للتّعليم حتّى تحوّلت إلى مكان للدّرس كما هي مكان للعبادة، إذ انطلقت منها العلوم الدّينيّة والعربيّة، ثمّ تطوّر التّعليم حتّى شمل (الثّقافة) بمفهومها العام[17].

ثمّ ظهر أوّل جيل من الأدباء الأندلسيين الحقيقيّين، وبظهوره لم يعد الأدب وقفا على الوافدين من المشرق كما كان الحال من قبل[18]. وبدأت الحضارة تظهر في ثوب جديد على تراب أرض الأندلس معتمدة على موروث مشرقي، وبذا فقد كانت تتميما لا ابتداء[19].

أقــول :

إنّ الحضارة الأندلسيّة في بدايتها كانت مشرقيّة لانتماء أصحابها إلى المشرق، ثمّ بظهور الجيل الجديد الّذي تعلّم وتثقّف بثقافة عربيّة أصيلة بدأت في محاكاة مناطق التّأثير، ثمّ بدأت الاستقلاليّة عندما استوى عود الثّقافة في الأندلس وكثرت الينابيع الثّقافية بين علماء، ومفكّرين، ومكتبات، وبلاطات أدبيّة، ورحلات علميّة... ولنا في قول (ابن بسّام) : «إلاّ أن أهل هذا الأفق أبوا إلاّ متابعة أهل الشّرق، يرجعون إلى أخبارهم المعتادة رجوع الحديث إلى قتادة، حتّى لو نعق بتلك الآفاق غراب، أو طنّ بأقصى الشّام والعراق ذباب لجثوا على هذا صنما، وتلوا ذلك كتابا محكما، وأخبارهم الباهرة، وأشعارهم السائرة مرمى القصيّة، ومناخ الرّذية... »[20]، دلالة على ظهور تلك الاستقلاليّة وصرخة كانت المنطلق الأساس لتحويل أدب بلاده من (أدب معرفي) إلى (أدب إثارة) ليثير من خلاله اهتمام الآخرين ويؤثّر فيهم بعد أن كانوا متأثّرين بالغير.

إن (ابن بسّام) لم يصرخ هذه الصرخة إلاّ بعد أن وثق أنّ بلاده فيها من العلماء والمفكّرين، وأنّهم قد خلّفوا تراثا علميّا رفيعا ينبغي أن يعتد به، وقد كان محقا في ذلك، فلولا شعوره بالثّقة في فكر أهل بلاده لما قدم على تأليف كتابه النّفيس الموسوم ب «الذّخيرة في محاسن أهل الجزيرة».

---

(17) انظر : الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص 87 وما بعدها.

(18) انظر : السابق، ص 81.

(19) انظر : تاريخ آداب العرب، ج 3، ص 267.

(20) من مقدّمة المؤلّف : انظر : الذّخيرة ... ، ق 1، م 1، ص 12.

إن أهل الأندلس وإن كانوا قد عبروا عن ذواتهم فإنّهم لم ينسوا تلك الجذور الّتي تربطهم بالمشرق، حتّى (ابن بسّام) نفسه لم ينكر التّقليديّة والدّليل على ذلك أنّه قد مضى في كتابه الّذي ذكرناه على نفس الطّريق الّذي مضى فيه (الثّعالبي) في (يتيمته). إنّهم قد حاولوا التّعبير عن ذواتهم بإظهار أدب يعبّر عن (الانتماء)، ولولا استعلاء المشارقة لما فكّر أهل الأندلس في الذّات المحدّدة بالمكان، ولبقوا ينطلقون في أدبهم من نفس المنطق الّذي ينطلق منه الأدب المشرقي، فلا البعد المكاني، ولا الاختلافات السّياسيّة ستؤثر، إلاّ أنّهم قد وجدوا صدودا من المشارقة، فعلى الرّغم من انتماء أهل الأندلس لأهل المشرق انتماء ينطلق من مجموعة علائق لها صلة (بالدّين والدّم والتّاريخ)، إلاّ أنّ أهل المشرق لم يكونوا كذلك، ممّا أدّى إلى ظهور مجموعة انتماءات في (أدب أهل الأندلس) تلوّنت بتلوّن جذور المجتمع، ولكن أغلبها :

انتماء مشرقي

وانتماء أندلسي

وهذا ما سيناقشه البحث في الصّفحات اللاّحقة.



ظاهرة الانتماء في الأدب الأندلسيّ :

ليست ظاهرة بقدر ما هي حقيقة، إذ نجد أنّ في ذلك الأدب الذي ظهر على تراب أرض الأندلس انتمائين :

انتماء مشرقي

وانتماء أندلسيّ

فالانتماء المشرقيّ قد جاء من قبيل الطبع الذي طبع عليه العربيّ من الاعتزاز بأصله وبعروبته وبوطنه، فإذا ما رحل إلى بيئة جديدة عمل هو ومن معه على تعريبها من خلال نشر دينه ولغته وأدبه وحضارته، وذلك محاولة منه في توفير حياة تشعره بعدم الغربة، وأنّه مازال يعيش في بيئة أشبه ببيئته الأولى وإن بعدت المسافات، محاولاً قدر جهده أن ينقل عاداته وتقاليده معه ليجعل من الوطن الجديد امتداداً لبيئته السّابقة وليس بمنفصل عنها[1].

ذلك ما فعله العرب عندما دخلوا إلى تلك الأرض خاصّة أنّهم الجنس الأقوى من بين العناصر المتعدّدة التي عاشت على تراب أرض الأندلس، ليس في عددهم ولكن بما أتوا به، إذ استطاعوا تعريب الأندلس، فبالرغم من أنّ الغالبيّة كانوا نصارى، وكانت لهم لغتهم الخاصّة التي يتخاطبون بها ويستخدمونها في مكاتباتهم، إلاّ أنّهم قد أخذوا في هجر لغتهم متخذين من العربيّة لسانًا لهم[2].

ولهذا فقد بنى العرب حضارة مشرقيّة على أرض جديدة استمر بناؤها على يد الولاة، ثمّ على يد الأمراء، وكلّ ذلك تمّ برغبة في جعل هذه البلاد «امتداداً للوطن الأم...»[3] ولهذا أيضًا فلا غرابة أن نجد على تراب الأندلس (أدبًا مشرقيًا) وذلك لأولّ وهلة، قاله الطارئون من المثقفين من مثل (أبي الأجرب جعونة بن الصمّة) الذي قال :[4].

دون الصميل شريعة مورودة | لا يستطيع لها العدوّ ورودا
فتّ الورى وجمعت أشتات العلا | وحويت مجداً لا ينال وجودا

---

(1) انظر : الأدب العربي في الأندلس، ص163.

(2) انظر : السّابق، نفس الصّفحة، وانظر تاريخ الأدب العربي، ج4، ص46.

(3) من : الأدب العربي في الأندلس، ص164.

(4) الأبيات في الإحاطة، ج3، ص347، وقد قيلت في مدح الصّميل بن حاتم كبير القيسيّة، انظر : السّابق، ص345، وانظر أيضًا : النفح، ج1، ص237 - 238، وانظر تاريخ الأدب العربي، ج4، ص49.

فــإذا هـلكت فلا تحمّـل فــارس سيفـا ، ولا حمـل النّسـاء ولـيـدا

ومثل (أبي الخطار حسام بن ضرار) الذي قال عندما أخذ بثأر (ابن حواس)[5] :

فليـت ابـن حـواس يـخبّر أنني سعيت بـه سعي امرىء عي عامل
تـتـلـت بـه تسعـين تحسب أنهـم جـذوع نخيـل صرّعت في المسايـل
ولـو كـانت المـوتى تبـاع اشتريتـه بكفي ومـا استثنيت منهـا أناملي

وقال معاتبًا الحكّام المروانيّين على نصرتهم للقيسيّين على اليمنيّين[6] :

أفــأتم بني مـروان قـيسًا دمــاءنا وفي اللـه إن لم تنصفـوا حكم عدل
كـأنكم لـم تشهدوا «مـرج راهط» ولـم تعلمـوا من كان ثمّ له الفضل
وقيـنـاكم حرّ الـوغـى بصدورنا ولـيـسـت لكـم خيـل تعدّ ولا رجل
فلمـا رأيتـم واقـد الحـرب قـد خبا وطـاب لـكم منها المشارب والأكـل
تغـافلتم عنـا كـأن لـم يـكـن لـنـا بـلاء وأنتـم . ما علمت . لها فعـل
فـلا تجزعـوا إن عضت الحـرب مـرّة وزلّـت عـلى المرقاة بالقدر النّعل

ومثل (الصميل بن حاتم)[7] الذي قال عندما أغار الطائيون على داره بشذونة[8]:

ألا إن مـالي عـنـد طـي وديـعـة ولابـدّ يـومًـا أن تـردّ الودائع
سلـوا عنّـا عن فعل رمحي ومنصلي فإن سكـتـوا أثـنـت عليّ الوقائع

إنّ قارئ الأبيات الشعريّة السابقة لا يشكّ بمشرقيتها ، ذلك لأنّ الشّاعر قد حاكى فيها صوراً شعريّة مشرقيّة[9]، ولهذا نقول إنّ هذا الأدب هو أدب مشرقيّ ليس للأندلس حظّ فيه سوى أنّه قد قيل على أرضها ، على أنّ هذه النّزعة المشرقيّة لم تكن وقفا على الشّعراء السابق ذكرهم، بل تعدّت ذلك إلى الحكّام أنفسهم، فأصولهم مشرقيّة، ولابدّ والحالة هذه أن نجد عندهم حنينًا إلى بلادهم الّتي عاشوا فيها أو عاش أهلهم في كنفها ، ومن أولئك الأمير (الدّاخل) نفسه ذلك الّذي جدّد في الأندلس ما انطمس بالمشرق من معالم الخلافة الأمويّة[10].

---

(5) انظر :الحلة...،ج1، ص66.

(6) انظر : السابق، ص64 . 65 مع اختلاف في ترتيب الأبيات، ونقلتها من الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص63، و الأبيات الثلاثة الأولى موجودة في كتاب تاريخ الأدب العربي، ج4، ص47.

(7) هو الصّميل بن حاتم بن شمر بن ذي الجوشن الكلابي. انظر ما كتب عنه في : الحلة السيراء، ج1، ص67 وما بعدها.

(8) انظر : السابق، ص68.

(9) انظر : اتّجاهات الشّعرالأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص42.

(10) انظر : النفح، ج1، ص329.

فبعد أن استقرّت له الأمور، ودانت الأندلس لحكمه، وقطع الدّعوة للخليفة المنصور العبّاسي وآله[11]، لم يكن ذلك كلّه مدعاة لأن ينسى بلاده الّتي كان يحن إليها، فقد أقام له قصرا في الشّمال الغربي من (قرطبة) أسماه (الرّصافة) ليذكّره بقصر جدّه (هشام) في المشرق الّذي بناه علي مقربة من دمشق. وفي الحدائق الّتي أحاطت بالقصر غرس(نخلة) جاءت من المشرق، فعندما رآها تنمو من ضمن الأشجار الأخرى في الحديقة هاجت أشجانه[12]، وجعلته يتذكّر موطنه وموطن هذه النّخلة، فأنشد قائلا[13]:

تبدّت لنا وسط الرصافة نخلة ... تناءت بأرض الغرب عن بلد النخل

فقلت : شبيهي في التّغرب والنّوى ... وطول التّنائي عن بنيّ وعن أهلي

نشأت بأرض أنت فيها غريبة ... فمثلك في الإقصاء والمنتأى مثلي

وقال في أخرى متشوقا إلى (المشرق) :

أيّها الرّاكب الميمم أرضي ... أقر من بعضي السّلام لبعض

إن جسمي كما علمت بأرض ... وفؤادي ومالكيه بأرض

قدّر البين بيننا فافترقنا ... وطوى البين عن جفوني غمض[14]

أقول : إن عبد الرّحمان الدّاخل كان يعبّر عن ذلك الانتماء الصّادق لبلاده الأصل بالرّغم من قسوة العبّاسيين ضد أمراء بني أميّة، و(الدّاخل) نفسه يعلم ذلك، فقد «نبشوا قبر معاويّة وابنه يزيد، وعبد الملك بن مروان، وأخرجوا جثّة سليمان في دابق، وجثّة هشام من قبره في الرّصافة، ووجد جسمه صحيحاً، وبعد أن جلدوه ثمانين جلدة أحرقوه وذروا رماده ...»[15]، بالرّغم من ذلك فإن (الدّاخل) لم يعامل الأرض والفكر معاملة السّياسة، فإذا كان قد أنكر دعوة بني العبّاس ولم يخضع لهم، فإنّه لم يستطع أن يتخلّص من حبّه الدّفين لأهله، ولهذا نجد أن الشّعر الّذي قاله، أو نسب له قد دار حول محورين[16] :

---

(11) انظر : السابق، نفس الصّفحة.

(12) انظر الشّعر العربي في إسبانيا وصقليّة، ص55.

(13) انظر الأبيات في الحلة...، ج1، ص37، وقيل إن هذه الأبيات ليست للأمير (عبد الرّحمان الدّاخل)، بل هي (لعبد الملك بن بشر بن مروان بن الحكم) قالها عندما دخل إلى الأندلس أيّام (عبد الرّحمان الدّاخل). انظر : السابق، نفس الصّفحة.

(14) انظر : السابق، ص36، وقد نسبها الحجاري للقاضي (معاوية بن صالح) الداخل إلى الأندلس قبل (الداخل). انظر : المغرب ....، ج 1، ص 103-102.

(15) انظر : الشعر العربي في إسبانيا وصقليّة، ص 54.

(16) انظر : الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط غرناطة، ص 64.

ـ شعر حماسة وفخر

ـ شعر شوق وحنين

مّا أدى إلى انشطار ذاته بين المشرق والمغرب[17] «فالحنين أظهر مدى تعلّقه بالمشرق، وعبّر عن عمق المرارة الّتي عاناها من التّشرّد، وقد ظلّ هذا الشّعور قوياً في أعماقه رغم ما أدركه من مجد وشاده من ملك... »[18]، ذلك الشّعور أدى إلى حرصه على تكوين مجد ثقافي لمملكته في الأندلس، ولم يكن أمامه سوى الفكر الّذي مصدره بلاده (المشرق)، فقد وجد فيه فرصة للتّعبير عن حنينه، وليجعل من «الوطن الجديد امتداداً للوطن الأم... »[19]، فقد شجّع على الهجرة إليها «فأمّها جمهرة من علماء المشرق وأدبائه»[20]، كما أمّها الكثير من الأمويّين الفارين من بطش العباسيّين[21].

ولكثرة المشارقة الّذين وفدوا إلى بلاد الأندلس، فقد تكوّنت فيها قاعدة فكريّة انطلقت من المسجد لتعلّم أمور الدّين وقراءة القرآن ثمّ تطوّرت حتّى شملت كلّ العلوم وضروب الإصلاح[22].

فإذا كان هذا هو شأن (الدّاخل)، فإنّ الأمراء الّذين أتوا بعده قد مضوا على نفس الطّريق الّذي كان مؤسس دولتهم يطمح إليه من تكوين دولة قويّة سياسيّاً وفكريّاً، إلاّ أنّ الفارق بينهم وبين (الدّاخل) أنّهم شبوا وعاشوا في الأندلس، ولكن وفاءً منهم للفكر المشرقي، ذلك الوفاء الّذي غرسه في نفوسهم مؤسس دولتهم، نجدهم قد اهتموا بدعوة العلماء المشارقة مثل (القالي)، و(صاعد البغدادي)[23]، وأوفدوا البعثات إلى المشرق، وبعثوا في جلب الكتب وشرائها.

الأدب المشرقي في الأندلس :

أقول : إنّنا لو بحثنا في الفكر الّذي ظهر على أرض الأندلس قبل عهد (عبد الرّحمان الثّاني 821/206 ـ 852/238 هـ) لوجدناه مشرقيًا، والانتماء فيه يعد انتماءً مشرقيًا، ولذلك أسباب، منها:

(17) انظر : السابق، ص 66.

(18) من السابق، نفس الصفحة.

(19) من الأدب العربي في الأندلس، ص 164.

(20) من اتجاهات الشعر الأندلسيّ إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص 43، ومن أولئك أبو الأشعث الكلبي وخيري بن عبد العزيز أخو عمر بن عبد العزيز، وعبد الملك بن عمر بن مروان بن الحكم...

(21) انظر : الأدب العربيّ في الأندلس، ص 44.

(22) انظر : اتجاهات الشّعر الأندلسيّ إلى نهاية القرن الثالث الهجريّ، ص 43.

(23) انظر : الشعر الأندلسي في عصر الطوائف.... ص 45. وهناك غير (القالي وصاعد) مثل (أبي محمّد العذريّ) بالإضافة إلى المغنيات الوافدات من المشرق. انظر السابق نفس الصفحة.

ـ أن الفاتحين خاصّة المثقّفين منهم كانوا من العرب، ولذلك فإن الأدب الّذي صدر عنهم هو أدب مشرقي، ولا فرق بينه وبين أدب الجزيرة أو العراق أو الشّام إلاّ المكان، ذلك المكان الّذي ليس له من خط فيه سوى أنّه قيل فيه.

ـ أن المثقّفين من الطّارئين على الأندلس لم يتأثّروا بالأرض ولا بالبيئة من حولهم، وفي هذا دلالة على الانتماء.

ـ أن الانتماء المشرقي لم يتوقّف عند (أدب الولاة)، بل تعدى ذلك إلى أدب (الدّاخل) وأدب حفيده (الحكم بن هشام 796/180 ـ 821/206 هـ).

على أنّ هذا الانتماء ـ الّذي وجد لدى الأصول قد استمرّ لدى الفروع الّتي ظهرت فيما بعد في الأندلس، ودليلنا على ذلك كثرة الشّعر الّذي عارض فيه شعراء الأندلس الشّعراء المشارقة، وتفضيلهم للمشرق ولما يظهر فيه منطلقين في ذلك من حبّ لمكان شعّ منه النّور، وانطلقت منه الحضارة.

قال الشّاعر(24) :

لا يستوي شرق البلاد وغربها ... الشّرق حاز الفضل باستحقاق
انظر إلى جمال الشّمس عند طلوعها ... زهراء، تعجب بهجة الاشراق
وانظر إليها عند الغروب كئيبة ... صفراء، تعقب ظلمة الآفاق
وكفى بيوم طلوعها من غربها ... أن تؤذن الدنيا بعزم فراق

وقد يقول قائل : هذه الأبيات لا يحتجّ بها، فقائلها مشرقي، وهو من أولئك «الواصلين إلى الأندلس»(25)، لكنّني أقول إنّنا لو نظرنا في شعر الأندلسيّين أنفسهم لوجدناهم كذلك، يعتدون بالمشرق حتّى وإن لم يكن ظاهراً، يقول (ابن حزم)(26):

أنا الشّمس في جوّ العلوم منيرة ... ولكن عيبي أن مطلعي الغرب
ولو أنّني من جانب الشّرق طالع ... لجدّ على ما ضاع من ذكرى النّهب
ولي نحو أكناف العراق صبابة ... ولا غرو أن يستوحش الكلف الصب

---

(24) انظر الأبيات في : الإحاطة...، ج 2، ص 237، وقائلها (محمد بن أحمد بن جبير (ت 614 هـ). انظر السابق، الصفحات من 239-230.

(25) انظر السابق : ص 230.

(26) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (456-384) هـ. انظر ما كتب عنه في المطمح، ص 279، وفي الذخيرة...، ق1، م1، ص167 وما بعدها. وقد رصد المحقّق مصادر ترجمة (ابن حزم) في هامش ص167، وانظر الأبيات في الذخيرة...، ق1، م1، ص173.

فابن حزم قد احتاج نفسه قلق بسبب مغربيّته، ولو كان في المشرق لكان غير ما هو، ولوجد مكانة ترفع قدره، وفي هذا القول أيضا دلالة على أن أهل الأندلس ما زالوا يحتقرون كلّ شيء أمام كلّ شرقي حتّى نتاجهم، ممّا أدى إلى ضعف نفسي تمكّن منهم عندما يقفون أمام المشارقة.

من هنا، فإنّ أهل الأندلس قد انطلقوا في فكرهم من منطلق الانتماء وحب الأصول، ولهذا، «فقد ظلّ التّراث الشّعري العربي يحفر تياراته القويّة في وجدان الشّاعر الأندلسي، ولم يتوقّف هذا التّأثير يومًا ما...»[27] ولو لا استعلاء المشارقة استعلاءً واضحًا لبقي الأديب الأندلسي ينطلق في أدبه من منطلق العروبة والإسلام، ولمّا فكّر في ذاته.

إنّ أهل الأندلس كانوا في موقف يعدّ مناقضًا بالنّسبة الى المشارقة، فهم في أدبهم قد انطلقوا من منطلق المحبّة والوفاء، تلك الّتي زرعها (الدّاخل) ومن جاء بعده في نفوسهم، بينما المشارقة قد تأثّروا بتلك الكراهيّة الّتي زرعها أمراء بني العبّاس في نفوسهم.

هذا الموقف المناقض أدّى إلى احتقار المشارقة لكلّ شيء يأتي من المغرب وخاصّة الأندلس ولنا على ذلك مجموعة دلائل منها :

- موقف الصّاحب بن عباد من عقد (ابن عبد ربّه) ورده قائلاً : «هذه بضاعتنا ردّت إلينا. ظننت أنّ هذا الكتاب يشتمل على شيء من أخبار بلادهم، وإنّما هو مشتمل على أخبار بلادنا. لاحاجة لنا فيه ...»[28].

- موقف (أبي العلاء المعري) من شعر (ابن هانيء الأندلسي) عندما شبّه أشعاره بأنّها «مثل رحى تطحن قرونًا»[29].

- والجاحظ قال عن الأندلس : «إنّها طينة حمقاء»[30].

- وابن حوقل قال عن الأندلس : «ومن أعجب ما في هذه الجزيرة بقاؤها على من هي في يده، مع صغر أحلام أهلها وضعة نفوسهم، ونقص عقولهم، وبعدهم عن البأس والشّجاعة

---

(27) من اتّجاهات الشّعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثّالث الهجري، ص112.

(28) من : ابن عبد ربّه وعقده، ص96.

(29) من : الشّعر الأندلسي في عصر الطّوائف، ص47، وقد أخذها من كتاب وفيات الأعيان باختصار، ففيه نجد أن (المعري) كان إذا سمع شعر (ابن هانيء) يقول :«ما أشبهه إلا برحىً تطحن قرونًا لأجل القعقعة الّتي في ألفاظه...»، انظر وفيات الأعيان ....، ج4، ص424.

(30) من الشّعر الأندلسي في عصر الطوائف، ص48.

والفروسيّة والبسالة ولقاء الرّجال، ومراس الأمجاد والأبطال . . »[31].

ـ وقال أبو علي القالي عن أهل الأندلس بعد أن وصف من مرّ به بالغباوة : «إن نقص أهل الأندلس عن مقادير من رأيت في أفهامهم، بقدر نقصان هؤلاء عمّن قبلهم، فسأحتاج إلي ترجمان بهذه الأوطان. . . »[32].

ـ وممّا يدلّ أيضا على تلك النّظرة الاستعلائيّة لدى المشارقة ما حصل للشّاعر (يحيى الغزال) الّذي دخل العراق بعد موت (أبي نواس) بمدّة يسيرة، فوجدهم يزرون بأهل الأندلس، ويستهجنون بأشعارهم، فتركهم حتّى وقعوا في (ذكر أبي نواس)، فقال لهم : من يحفظ منكم قوله[33] :

ولمّـــا رأيت الشّرب أكدت سماؤهـــم ... تـــأبّطت زقّـي واحتسبت عنائـــي
فلمّـا أتيت الحـان نـــاديت ربّــــه ... فثاب خفيف السرّوح نحـو ندائـــي
قليـل هجـــوع العين إلاّ تعلّـــة ... علـى وجـل منّـي ومـن نظرائـي
فقلـت أذقنيـها فلمّـا أذاقهـــــا ... طرحت عليـه ريطتـي وردائــــي
وقلـت أعرني بذلّـة استتربهـــــا ... بذلـت لـه فيهـا طلاق نسائــي
فـوا الله ما برّت يمينـي ولا وفــــت ... لـه غيـر أنّـي ضامـن بوفائــــي
فأبت إلـى صحبي ولم آك آيبـــا ... فكلّ يفدّينـي وحـقّ فدائـــــي

فأعجبوا بالشّعر، وذهبوا في مدحهم له، فلمّا أفرطوا، قال لهم :خفضوا عليكم، فإنّه لي، فأنكروا ذلك، فأنشدهم قصيدته التي أولها :

تداركت فـي شـرب النّبيذ خطائـــي ... وفـارقت فيـه شيمتـي وحيائـــي

فلمّا أتمّ القصيدة بالإنشاد، خجلوا، وافترقوا عنه[34].

وبعد، ففيما سبق دلالة على استعلاء المشارقة، واستخفافهم بأيّ أحد خاصّة إذا كان من الأندلس، وعدم تصديقهم بتفوّق من ينشأ على تراب تلك الأرض.

أقول : إنّ هذه النّظرة عند المشارقة قد جاءت من واقع قوّة بلادهم سياسيًا وفكريًا، وضعف القوى الأخرى أمامها، ومنها الأندلس، عندئذ نحن أمام أدبين :

---

(31) من السّابق، نفس الصّفحة.
(32) من الذخيرة....، ق1، م1، ص15 (مقدّمة المؤلف).
(33) انظر: النفح ....، ج2، ص261.
(34) انظر : السّابق، نفسه الصّفحة.

أدب قوّة، يحتقر كلّ ما أمامه

وأدب معرفة، يحترم ويقدّر كلّ ما أمامه

الأوّل يمثّل المشرق، والثّاني يمثّل الأندلس.

وما دامت هذه هي الحال، فنحن أمام موقفين متضادّين، فأهل المشرق لا يقرون لأحد بالتّفوق، وأهل الأندلس يتعلّقون بكلّ ما هو مشرقي، ثقة منهم أن الحضارة قد نبعت من ذاك المكان، وتنفيذاً لحبّ قد زرعه الأجداد في نفوسهم.

ولهذا، فإنّ أهل الأندلس قد قابلوا الكراهيّة بالحبّ، الأمر الّذي جعلهم يضحون كثيراً محاولة منهم لإيجاد قاعدة فكريّة في بلادهم تعدّ امتداداً لما كان في المشرق.

ولتكوين تلك القاعدة، اتّجهوا للتّعليم، فقد كانوا «أحرص النّاس على التّميّز، فالجاهل الّذي لم يوفّقه الله للعلم يجهد أن يتميّز بصنعة، ويربأ بنفسه أن يرى فارغًا عالة على النّاس، لأنّ هذا عندهم في نهاية القبح، والعالم عندهم معظّم من الخاصّة والعامّة، يشار إليه، ويحال عليه، وينبه قدره وذكره عند النّاس، ويكرم في جوار أو ابتياع حاجة ...»[35]، ولهذا نجد أن العلوم كان لها حظ عظيم عند أهل تلك البلاد، كلّ ذلك شجّع الفرد الأندلسيّ على ترك أي عمل حتّى يتعلّم[36]. ذلك لأنّه يعلم أن الطّريق إلى الحياة الرّسميّة والوظائف العامّة وتقدير النّاس له يبدأ من إجادة القرآن الكريم والفقه والسّنّة، ومعرفة الشّعر العربي وتذوقه[37]، وحفظ التّاريخ والمستظرف من الحكايات...[38].

جاء هذا الاهتمام بالعلوم بعدما استقرّت أحوال البلاد نسبيًا بقيام إمارة قرطبة[39]، ساعدهم على ذلك وجود بعض العلماء المشارقة وعودة الّذين رحلوا إلى المشرق بالعلم الغزير، وكثرة الكتب والمكتبات، وفوق ذلك تشجيع الأمراء والخلفاء على العلم، ولهذا فقد كانت لهم وسائلهم الخاصّة[40] في اكتساب العلم، وتأسيس حركة ثقافيّة في بلادهم.

---

(35) من النفح ....، ج1، ص220.

(36) انظر : السّابق، ص221.

(37) انظر : الأدب الأندلسي من منظور إسباني، ص33.

(38) انظر : النفح ....، ج1، ص222، وقد وصف «أنّ علم الأدب المنثور» هو أنبل عندهم.

(39) انظر : الأدب العربي في الأندلس، ص149.

(40) لقد تناول الدكتور عبد العزيز عتيق تلك الوسائل في كتابه السّابق ذكره في رقم 39، الصّفحات من 149 ـ 157.

وبتكوين هذه القاعدة انتشر التّعليم، وكثر المتعلّمون، وبدأ «الشّعور بالأندلسيّة ينمو مع الأيّام، وكانت البيئة تعمّق خصائصها في الخلق وطرق الحياة، وكان الاختلاط بأمم بعيدة يدعو إلى الابتعاد عن المشرق في الزّي وروح الفروسيّة والعادات واللّهجة والأمثال .»[41].

والشّعور بالأندلسيّة لم يبدأ من فراغ، بل بدأ بولاء لكلّ ما هو مشرقي والتّمكن منه، ومن ثمّ ظهرت المحاكاة والتّقليد في الأدب الأندلسي[42]، وبعد أن تكوّنت لهم قاعدة فكرية بدأ التّفكير في الاستقلاليّة تلك الّتي تعبّر عن «الأنا»، ولهذا نجدهم بدأوا في ترك بعض النّماذج المشرقيّة واتّجهوا للمفاضلة بينها وبين المغربيّة أو الأندلسيّة، « ومن ثمّ ظهرت نظريّة التّجديد الدائم في الأدب»[43]. هذه النّظريّة كانت نتيجة حتميّة لنمو (الذّاتيّة) الّتي بدأت منذ أيّام (عبد الرّحمان بن الحكم بن هشام) على يد «أناس نبتوا في البيئة الأندلسيّة... »[44].

وفي عهد (النّاصر وابنه المستنصر 912/300 ـ 976/366 هـ) «كانت معالم الحضارة العربيّة منتشرة في ربوع الأندلس ومدائنه على غرار ماهي عليه في المشرق.. »[45]، وبالتّالي فقد بدأت الحضارة الأندلسيّة فترة من النّضج لوجود جيش قويّ يحمي البلاد، فاتجه العلماء والكتّاب للبحث والدّرس والكتابة، وانصرف الأغنياء، إلى التّنافس في جمع الكتب، ونظم الشّعر[46].

وفي هذه الفترة لم تتوقّف الأندلس عند حضارة المشرق فحسب، بل وقفت على حضارات أخرى، فقد كانت قصور الأمراء والخلفاء مفتوحة أمام وفود السّفارات من الغرب وبيزنطة البعيدة حاملة معها الكتب العلميّة، ومنها الطبيّة الّتي ساعدت على وضع بذور نهضة العلوم في بلاد الأندلس[47] مع ما قد جاء من المشرق.

أقول : إن أهل الأندلس بعد أن توافرت لهم أسباب الحياة الهانئة بدأوا بالتّفكير في ذواتهم، تلك الّتي «جاءت نتيجة للتّفاعل مع البيئة وتشمل الذّات المدركة والذّات الاجتماعيّة

---

(41) من : عصر سيادة قرطبة، ص40.

(42) انظر : ملامح التّجديد في النّثر الأندلسي، ص96 ـ 97.

(43) من السّابق : ص97.

(44) من عصر سيادة قرطبة، ص47، وانظر أيضا ص79.

(45) من الأدب العربي في الأندلس، ص163.

(46) انظر : الشّعر الأندلسي بحث في تطوّره وخصائصه، ص37، وانظر أيضًا : شعر الرّمادي يوسف بن هارون، ص36 ـ 37.

(47) انظر : الشّعر الأندلسي، ص37.

والذات المثاليّة، وقد تمتص قيم الآخرين، وتسعى إلى التّوافق والاتّزان والثّبات، وتنمو نتيجة للنّضج والتّعلم، وتصبح المركز الّذي تنتظم حوله كلّ الخبرات... »[48].

فمن خلال قراءتنا للفكر الأندلسي نلاحظ أنّ تلك الذّات قد قامت بها الخاصّة والعامّة، عندئذ لن نجد (الأنا) واقفة لوحدها، فقد انقلبت إلى (نحن)، وبهذا فإنّه يندر أن نجد عددا من الأنوات المستقلّة إلاّ تحت ظروف خاصّة جداً، فقد تحوّلت إلى «نحن» لتكوين عمل جمعي[49]، هذا العمل الجمعي لن يكون إلاّ إذا وصل المجتمع إلى درجة رفيعة من التّكامل[50]، ولن يتوافر هذا إلاّ إذا توافر للمجتمع شيء من الثّبات والاستقرار، وقد حصل ذلك بالفعل للأندلس.

إنّ الذّات الأندلسيّة الّتي انقلبت إلى (نحن) قد بدأت رحلة المخاض، وبالتّالي فلا بد من محاكاة الفكر العربي المشرقي وتقليده إدراكًا منهم أن كل فكر، ومنه الأدب «لايمكن أن يتطوّر تطوّرًا سليما من داخله، وقد يتعثّر في محاولة تطوّره من الدّاخل تعثرا يصعب معه النّهوض... »[51]، و لهذا، فلا بدّ من اختيار النّماذج المتميّزة لمحاكاتها وتقليدها حتّى يتم الوصول إلى مرحلة الإبداع الّتي يتمّ فيها «توظيف أكبر قدر ممكن من العناصر الشّخصيّة، مع الحرص على الاستفادة بأعلى نسبة من السوابق الأدبيّة والفنيّة بطريقة واعية متمثّلة ناضجة مقتدرة[52]».

إنّ تلك المرحلة - مرحلة الإبداع - قد انطلقت عند الأندلسيّين من منطلق أساس، خاصّة إذا ما علمنا أنّ الدّافع للشّعر يرجع إلى علّتين، هما[53] :

غريزة المحاكاة، أو التّقليد

وغريزة الموسيقى أو الإحساس بالنّغم

وبهذا، فإنّ غريزة المحاكاة كانت ذات أثر فاعل في إثبات الذات أو (النحن) في الأدب الأندلسي شعره ونثره وتأليفه.

---

(48) من التّوجيه والإرشاد النّفسي، ص82.

(49) انظر : الأسس النّفسية للإبداع الفنّي في الشّعر خاصّة، ص122.

(50) انظر : السّابق، ص124.

(51) من : اتّجاهات الشّعرالأندلسي إلى نهاية القرن الثّالث الهجري، ص115 - 116.

(52) من : السّابق، ص116، وبهذا نجدهم قد وقفوا على شعر المشهورين من شعراء المشرق (كالمتنبي والبحتري وأبي العلاء المعري وأبي نواس وابن الرّومي وأبي تمام ... وغيرهم كثير). انظر : شعر المعارضات في كتاب : الأدب الأندلسي من الفتح حتّى سقوط غرناطة، ص266 - 289.

(53) انظر : من الوجهة النّفسيّة في دراسة الأدب ونقده، ص44.

فإذا كان الأدب الأندلسي بعامّة قد بدأ بهذه المرحلة، فإنّ ذلك لا يعني عجز الأدباء الذين ينتمون إليه عن الإبتكار، وإنّما هو تعبير عن شعور بالانتماء إلى الأصل، والرّغبة في استمرار الارتباط به(54).

إنّ التجديد في الأدب الأندلسيّ لم يكن قد تجاهل التّراث الفكريّ للأمّة، بل انطلق منه بهدف البدء بالتجديد من أبعد نقطة وصل إليها التّراث، فالتّراث مجال التجديد ومادّته(55). وبهذه الطريقة، فإنّ أهل الأندلس كانوا أكثر وفاء للروابط التاريخيّة الّتي تربطهم بالمشرق : - منبع الحضارات، ومهبط الدّيانات، ومكان الجذور «فقلما نجد في الأندلسيّين شاعراً مفلقًا، أو كاتبًا بليغًا، أو عالمًا ضليعًا إلاّ ونسبه في قبيلة من تلك القبائل العربيّة...»(56).

وهم بهذا الوفاء قد جعلوا أدبهم في النّهاية يمثّل جانبًا هامًا من جوانب الأدب العربي(57). نجد أحدهم قد قال قولاً بيّن من خلاله صفة التلاحم بين هذا الأدب - أقصد الأدب العربيّ في المشرق والمغرب - : «من لبس البياض، وتختم بالعقيق، وقرأ لأبي عمرو، وتفقّه للشافعي، وروى شعر ابن زيدون فقد استكمل الظرف...»(58). ولهذا «فمن يقرأ الشعر الأندلسي يجده أخًا للشعر في بغداد، بل وفي بلاد العرب نفسها من حيث الصّفات العامّة والموضوعات التي كانت عند القدماء»(59).

إنّ الوفاء من مفكريّ الأندلس قد ظلّ حتى نهاية دولة بني الأحمر، فالشّاعر (العقيلي)(60) قد تذكّر الفكر المشرقيّ وهو في أحلك الظّروف، عندما كتب رسالة موجّهة إلى ملك فاس معتذراً على لسان أميره (أبي عبد الله بن علي بن الأحمر)(61) وضمّنها أبياتًا منها قوله(62) :

---

(54) انظر : الأدب العربي في الأندلس، ص164.

(55) انظر : اتّجاهات الشّعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثّالث الهجري، ص116.

(56) من : تاريخ آداب العرب، ج3، ص259. وانظر قبله (النفح)، ج3، ص154.

(57) انظر : الشّعر الأندلسي في عصر الطوائف، ص57.

(58) من النفح ....، ج3، ص566.

(59) من : الأدب العربي في الأندلس، ص166.

(60) محمد بن عبد الله العربي العقيلي، وزير وكاتب آخر ملوك غرناطة، كان آخر الرّاحلين من أقطاب العلم من بلاد الأندلس، إذ جاز البحر مع أميره إلى المغرب. انظر ما كتب عنه في النفح ....، ج4، ص548 وما بعدها. وقد رصد رسالته وقصيدته في الصّفحات من 529 - 548. وانظر أيضًا : نهاية الأندلس، ص278 - 284.

(61) انظر ما كتب عنه في (نهاية الأندلس)، ص273 - 276.

(62) انظر : النفح ....، ج4، ص530، وانظر : نهاية الأندلس، ص280.

لا تـأخـذنا بأقـوال الـوشاة ولـم نذنـب ولو كثرت أقوال ذي الوخم

فعندما نقرء هذا البيت يخطر على بالنا قول كعب بن زهير(63) معتذراً أمام رسول الله صلّى الله عليه وسلّم(64) :

لا تـأخـذني بأقوال الوشـاة ولـم أذنـب، ولـو كثرت عنّي الأقـاويـل

فإذا كان أهل الأندلس قد التزموا بهذا الوفاء، على طول تاريخهم الفكريّ، في الوقت الّذي يحاول المشارقة فيه نبذ كل أندلسيّ، فإنّهم قد فكّروا حقيقة في أدبهم الذّاتي الّذي يعبّر عن بيئتهم، وقد شجّعهم على هذا التفكير تلك النّظرة الاستعلائيّة من قبل المشارقة والّتي عرضنا لها من قبل.

إنّ أهل الأندلس - وبعد أن تكوّنت في بلادهم قاعدة فكريّة متميّزة قامت على سعة الاطلاعات، وكثرة الرّحلات، وكثرة الوفود... مع تهيؤ أسباب الاستقرار النفسيّ - شعروا أنّ التقليد والمحاكاة للمشارقة ينبغي أن تتوقّف عند حدّ معيّن، فإذا كان أهل المشرق قد نظروا إلى أهل الأندلس نظرة تكبر واستعلاء، فإنّ أهل الأندلس قد تكوّنت في نفوسهم حيرة وبلبلة حين خدعهم السّراب من خلال رحلاتهم إلى المشرق(65)، إذ لم يعد هناك شيء يتطلّعون إليه، وبهذا انكفأوا على ذواتهم(66)، يستنطقونها وبالتّالي بدأوا يؤلفون ويكتبون عن بلادهم.



(يتبع)

(63) كعب بن زهير بن أبي سلمى المزني، ينسب إلى مزينة، شاعر مخضرم، ت نحو 26 هـ. انظر ديوان كعب ابن زهير، ص15 وما بعدها.

(64) انظر : الدّيوان، ص60 وما بعدها، والبيت، ص65.

(65) انظر : الأدب الأندلسي بين الأصالة والتّجديد، ص25 - 26.

(66) وأحدّد (الانكفاء على الذّات) هنا أنّه «التّمركز العقلي حول الذّات» فقط وأنّه لا يعني عند أهل الأندلس عدم الاهتمام بوجهات نظر الآخرين. انظر : الانكفاء على الذّات، مقدّمة المؤلف، إذ نجده قد قال عنه «التّمركز العقلي حول الذّات، أو عدم إعطاء وجهة النّظر الأخرى أي اعتبار، أو عدم وضع الإنسان نفسه مكان الطّرف الآخر...»، ص13.

استدراكات

بقلم:أ. مصطفى الغديري

كلية الآداب بوجدة - المغرب

I) قصيدة مستدركة على ديوان الرّصافي البلنسي.

لقد فوجئت بما نشره الدكتور حسن الوراكلي تحت عنوان «من المستدرك على ديوان الرّصافي البلنسي»*. لأنّ القطع المنشورة. وغيرها كان الدكتور إحسان عبّاس قد استدركها في الطبعة الثانية لديوان الرّصافي سنة 1983 ببيروت. وأظنّ أنّ الدكتور الوراكلي استدرك على الطبعة الأولى سنة 1960 لا كما جاء في بحثه (ط . دار الثقافة 1989) لأنّ الطّبعة الثانيّة تحتوي على 79 قطعة وليس تسعًا وخمسين كما ذكر الدكتور الوراكلي.

وتعميما للفائدة أوافي مجلّة «دراسات أندلسيّة» الغراء بقطعة شعريّة لا توجد في ديوان الرّصافي في طبعته الثانيّة ولم يوردها د.الوراكلي، مقتبسة من كتاب «مختارات من الشّعر المغربي والأندلسي، تحقيق الأستاذ إبراهيم بن مراد ط .بيروت 1986. ص ص :185-188 وهي :



(الطويل)

1 - وقيلَ تَنَاءَى عَهْدُ عَفْرةَ بالحِمَى
وَمَا سَرَّنِي أن كَانَ ظَنًّا مُرَجَّمَا

2 - وَهَيْهَاتَ يَمحُو الدَّهْرُ أو ينسخ العِدَى
لَهَا فِي حصَاةِ القَلْبِ مَا قَدْ تَرَسَّمَا

3 - بَسَطْتَ يَدَ المضْطَرِّ فِي الحبِّ نَحْوَهَا
وإن بِتَّ مِنْهَا يَائِسَ الحظِّ مُغْرَمَا

4 - مِنَ الرَّواقِبَاتِ[1] النَّهْضِ تلتقط الخَطى
بِسَوْسَنِ رَوْضٍ [قد][2] نَأَى المَحْلُ عنْهُمَا

(*) د. حسن الوراكلي : من المستدرك على ديوان الرّصافي البلنسي : مجلة دراسات أندلسيّة عدد 1993/10 ص8

(1) الراقبةُ : التي بها ضَلَعٌ.

(2) إضافة يقتضيها الوزن.

5 - كَأَنَّ فِرَاغَ البُرْدِ عِنْدَ اعْتِرَاضِهَا

خَشِيَّةُ نَقًا سَهْلاً وغُصْنًا مُقَوَّمًا

6 - ومَا رمِيَّةٌ بالطرْفِ تُثْنِي [بِ] حُلَّةٍ(2)

(أدارت عليْها كأسَ تحميها السَّمَا

7 - إلى عَنَمٍ رَطْبِ النَّبَاتِ نَدِي النَّقَا

تَشُبُّ ذراه أقحوانًا منعَمًا)(3)

8 - بأَهْيَجَ مِنْ ذِكْرَى يطولُ اعتيادُهَا

قلوبًا عليْها في الجوانح حُوَّمًا

9 - فيَا مَنْ رَأى المسْوَاكَ بيْنَ بنانِهَا

يُبَاكِرُ من فيهَا رَحِيقًا مُخَتَّمًا

10 - وقد أمَرَتْ أنْ أقصرَ الطرْفَ دونَها

على حَرَجٍ منها لأمْرٍ تَقَدَّمَا

11 - ومَا جئتُ أمْرًا مُوجِبًا لِيَ رِيبَةً

سِوَى أن سَرَحْتُ الطَّرفَ فِي حُوَّةِ(4) اللَّمَى

12 - وَمَا ضَرَّنِي تشويفُ طرْفِي سَاعَةً

ولكنَّها استترتْ فأعْجَلَنِي الظَّمَا

13 - بَرِئْتُ إليْهَا مِن عُيُونِ غَوِيَّةٍ

لَتَبْ رَصِيدُ لا يَسْرَعُ الطَّرْفَ أيْنَمَا...

14 - وكَمْ نَظْرةٍ لا تملكُ العيْنُ رَدَّهَا

إذا أَنْلَتَتْ لم تَعْدُهَا جَنَّةُ(5) الحِمَى

15 - أقولُ لهَا يومًا - وقدْ جرتِ النَّوَى

حديثًا بأفواه الخليطِ مُجَمْجَمًا - :

16 - «أَجِدَّكِ لا تدرين ما البَيْنُ صَانِعٌ

إذا انبتَّ يومًا حبلُنا فتَصَرَّمَا؟»

---

(2) إضافة يقتضيها الوزن.

(3) كذا ورد الموضوع بين قوسين، وهو مضطرب، ولم نهتد إلى وجه الصحة فيه.

(4) الحُوَّةُ : سُمْرَةُ الشَّفَة، من حَوِيَتِ الشَّفَةُ حُوَّةً فهي حَوَّاءُ : احمرَّت حُمرة تضرب إلى السَّواد.

(5) في الأصل «لم تعدُ يا جنَّة». والمعنى - في كلتا الحالتين - يبقى غامضًا.

17 . أقول . وما ظني بأول مسارج
إلى مثلها بابًا من الغيبِ مبهَمًا . :

18 . وليوشك أن ألقاكم بحشاشة
على أثرِ التوديع زاهقة الدَّمَا

19 . وللنفسِ في المبثوث من بُرَحائها
تنسُّمُ روحٍ، لو فغرتِ به فَمَا!

20 . وكيف بما في الصدر إنْ لم أهج به
وُشاةٌ لدينا حاضرين ولُوَّمَا؟

21 . وعندي حديثٌ لستُ أدري إذا جرى
أماءً تؤدّيه لكِ العينُ أم دَمَا

22 . برمتُ بنفسٍ ذاعَ في الحبِّ سرُّها
وقد كانَ لولا الحبُّ شيئًا مُكتَّمَا

23 . لعمري وما للمحيِّ يا عمرُ قاتلٌ
لقد سُمِّمَتْ في الحبلِ أن تتحكَّمَا

24 . بأوطف[6] صداف[7] المقاتل لم أكن
على حذري يا عمرُ منهُ لأسلَمَا

25 . وما كنتُ أدري كيف توضع راحةٌ
على كبدٍ، أو كانَ يخطئُ إذ رَمَى

26 . عليكِ سلامٌ من رهينِ علاقةٍ
يُرَى بكُمُ أخرى الليالي مُتيَّمَا

27 . فلا زالَ صُبحٌ بين قرطيك طالعًا[8]
بحفٍّ بوحفٍ[9] من فروعك أسحَمَا

---

(6) الأوطف : صفة للنظر. والعين الوطفاءُ : فاضلة الشفر مسترخية النظر. والأوطف أيضًا : كثير الوَطْف، من وَطَفَ : طرد الطريدة وجدّ في إثرها.

(7) كذا في الأصل، والمعنى المقصود هو «صائبٌ لا يُخطِئُه»، وفي عجز البيت التالي إشارة إلى ذلك. ويبدو أن «صداف» استعمال مولّدٌ من مادة «صدف» التي يدلّ بعض مشتقاتها على الملاقاة والتعرض.

(8) في الأصل «طالع».

(9) الوحْفُ من الشعر : ما غزر وتكاثفت أصوله واسودّ.

28 ـ ولا بَـبـرِحَـتْ شـمْـسٌ وظِلُّ غَـمَـامَـةٍ
عَـلـى قَـدْرِ مَـا تَـقْـتَـاتُ أرْضُـكَ مِنْهُمَا

29 ـ إلـى أن يَـرِيـعَ الـقَـيْـظُ يَا عَمْرَ عِندكُـمْ،
وَيَنْـمِـي[10]، وَيُـجْرِي الـعَـامَ وَادِيـكَ أنْعُمَا[11]

30 ـ وحَـتَّـى يـكَـاد الـزَّرْعُ حـوْلَك يَحْتَمِي
بـخُـضـرَتِـهِ مِـن أن يَـشِـيـبَ وَيَـهْـرَمَا »

II) استدراك على ما فاتني من شعر ابن مرج الكحل[12]

وقال في الفتنة العمياء التي نجمت عن الصراع بين الأخوين أبي العلاء إدريس وعبد الله العادل ـ ابني يوسف بن عبد المؤمن بن علي ـ على كرسي الحكم في العقد الثالث من القرن 13/7 بالأندلس : [طويل]

1 ـ ولا سِيَّـمَا فـي فِتْنَةٍ مُدْلَهِمَّـةٍ — فَـلاَ أحَـد فـيها أخاه يُشَـمِّـتُ

2 ـ وكَـان قَضـاءً، صَمْتُنَا عَنْهُ واجِبٌ — وَسَلِّـمَ فـي الأحْـداثِ مَنْ كَانَ يَصْمُتُ

التخريج :

الإحاطة ـ نصوص جديدة لم تنشر ـ تحقيق : د.عبد السلام شقور : 63، ط. تطوان 1988. وخبر هذه الفتنة في البيان المغرب لابن عذاري ـ قسم الموحدين ـ تحقيق مجموعة : 276،274، ط. دار الغرب الإسلامي :1406/ 1985.

وقال يمدح السلطان محمد بن يوسف بن هود الجذامي الذي ملك بعض أجزاء الأندلس بعد سقوط الموحدين بها : [طويل]

1 ـ فـتحـت بلادَ اللَّـهِ دونَ مشقَّـةٍ — ومـا عـرفَتْ أربـابُها حـادِثًا نُـكْـرا

2 ـ ولابُـدَّ مـن فتْـحِ البَقِيَّةِ عَاجِلاً — ويعجَـل للأشـيـاءِ خـالِقُـها قَـدْرا

---

(10) في الأصل «ويَنْعَا».
(11) في الأصل «بِمَا»، أي بالماء، ولا يستقيم بها الوزن.
(12) انظر مجلة دراسات أندلسية عدد 1993/10 ص57.

3 . وكَمْ زَهْـرةٍ فتحـتَ وهيَ كِمامَةٌ وَلَمْ تجْنِ غَيرَ البيـضِ مِـن فتحها زَهْرا
4 . أَمِـثْـلُ ابـنِ هـودٍ آخِـذاً بِتُراثِهِ ومَـن كـانَ مَـوتُـوراً فَلاَ يَدَعُ الوَتْرا
5 . وإنْ كـان مَغْصـوبًا فَـإنَّ مُحَمَّداً بِـصَارِمِـهِ الهِنـديّ قَـد رَدَّهُ قَـهْراً
6 . وَنَـادي عَلـى مُلْـكٍ تَقَهْقَرَ مُدَّةً وعـادَ إلـى مَـا كَانَ فـي مُدَّةٍ أُخْرى
7 . فَيوشَعُ رَدُّ الشَّمْسَ في جَرَيـانِـهَا ومـا بَعُـدَتْ نُـوراً ولانَقَصَـتْ قَـدْرَا
8 . قَضـى رَبُّـهُ أنْ يَمْلِكَ الأرضَ آخِراً فقَدَّمَهُ فَضْـلاً وَأَخَّـرَهُ عَـصْـرَا
9 . وكَـمْ آخِـرٍ قَدْ جَاءَ بِالفَضْلِ أولاً وهـلْ تُـجْعَلُ الدُّنْيا سواءً مَعَ الأُخْرى
10 . فَفِي رَمَضانَ لَيـلةُ القدرِ كونُها ومـا صحّـحـت إلاّ أَواخِرِهِ العَشْـرَا

التخريج :

- تاريخ إسبانيا الإسلاميّة - أو كتاب أعمال الأعلام لابن الخطيب، تحقيق : ليفي بروفانسال. دار المكشوف ط.ثانية. بيروت 1956 ص : 278.

III) استدراكات على ديوان ابن حزم*

سررت كثيرا حين وقع نظري، في إحدى المكتبات العموميّة، على كتاب يحمل اسم «ديوان الإمام ابن حزم»، وظننت أنّني وقفت على ضالّتي، باعتباري مدرسًا للأدب الأندلسيّ، وحمدت لصاحبه هذا العمل الذي جاء ليسدّ فراغًا في المكتبة الأندلسيّة. وحين تصفحته أوّل الأمر وجدته يحمل قدرا لا بأس به من شعر الرّجل، وقلت في نفسي لاشكّ أنّه يضيف جديدا إلى ما سبق من شعر ابن حزم المنشور. ولمّا قرأته بإمعان وتدبر، بدت لي مجموعة من الملاحظات قرّرت أن أنشرها تعقيبا على هذا العمل، وإفادة للباحث المهتمّ.

في البداية أذكّر بأنّ هناك قاعدة علميّة يستحضرها الباحثون كلّما أقدموا على التّأليف والدّراسة، وهي أنّ دواعي البحث في موضوع ما تنبني على كون موضوع الدّرس جديداً، لم يسبق أحد الدارسين إلى الخوض فيه، أو أنّ ما قيل فيه غير مستوف لجميع جوانبه، ممّا يدعو إلى استدراك أمور جديدة أو تصحيح وتوضيح مفاهيم رودت فيه غامضة أو ناقصة.

ولاشكّ أنّ الأستاذ الفاضل الدكتور صبحي رشاد عبد الكريم قد راعى هذه القواعد، وهو

(*) جمع وتحقيق د. صبحي رشاد عبد الكريم، نشر دار الصّحابة للتّراث بطنطا، ط 1، 1410/1990.

يقدم على تحقيق ديوان ابن حزم ودراسته كما جاء في عنوان الكتاب، إلاّ أنّني فوجئت بأنّ عمل الأستاذ الفاضل لا يتّسم بالجديّة المطلوبة في إخراج ديوان هذا الرّجل العظيم، للأسباب الآتية :

أوّلا : إنّ ما جاء في هذا الدّيوان سبق نشره في مجموعات شعريّة على شكل ملاحق في الكتب والدوريّات، من هنا كان على الأستاذ الفاضل أن يعنون عمله هذا بـ «مجموع شعر ابن حزم «جمع ودراسة». اللّهمّ إذا كان الأستاذ صبحي أراد أن يحقّق من جديد هذا الشّعر، وقد رأى في نشراته السّابقة هفوات أو أخطاء وجب تصحيحها، وهو شيء لم أقف عليه على طول صفحات هذا الديوان.

ثانيا : لا أدري كيف يبرّر الأستاذ الفاضل بأنّه لم يطلع على كتاب تاريخ الأدب الأندلسيّ - عصر سيادة قرطبة - للدكتور إحسان عبّاس(1)، وهو منشور منذ 1959 ومازال مؤلّفه يصدره، بين الفينة والأخرى، منقّحا ومزيدا. وآخر طبعة له - حسب علمي - هي السابعة سنة 1985. والكتاب لا تخلو منه مكتبة في العالم العربيّ، عامّة كانت أو خاصّة، بل يمكن القول إنّه لا تخلو منه مكتبة الطالب الجامعيّ فضلا عن مكتبات الباحثين المهتمّين بالأندلسيّات.

ولا أظنّ أنّ مكتبة كليّة اللّغة العربيّة بالمنوفيّة - حيث يدرس الأستاذ المحترم - تفتقر إلى هذا المرجع المتداول. وفي الوقت ذاته يقول الأستاذ المحقّق : أنّه يظنّ أنّ الدكتور محمّد الهادي الطرابلسي(2) لم يطلّع على جميع ما حقّقه الدكتور الطاهر أحمد مكيّ من شعر ابن حزم في كتابه «دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة»، علما أنّ المحقّق استفاد من العملين معا (كما أشار في الصفحات : 20-17). فبحث د. الطرابلسي صدر 1972 في حين صدر كتاب د. ط.أ. مكيّ بعد ذلك ببضع سنوات. وقد كان على المحقّق المحترم أنّ يقارن بين تاريخ صدور العملين قبل أنّ يصدر عنه هذا الظنّ(3). ولا أدري هل نسي أم تناسى أن يعود إلى تاريخ طبعات مراجعه ليوثّق كلامه ؛ وهو ما لم يفعله في كافّة هوامش عمله، بل أكثر من هذا لم يحدّد مصادر تحقيقه في قائمة خاصّة على عادة كلّ البحوث العلميّة.

ثالثا: أتساءل عن إضافة المحقّق في نشره لقصائد الديوان المخطوطة وقد نشرت جميعا، وبعضها نشر أكثر من مرّة، وهي كالآتي بحسب ترتيبها في الديوان :

---

(1) انظر ص 21 من الديوان.
(2) انطلاقا مما كتبه وفي حوليّات الجامعة التونسيّة العدد 9 سنة 1972 بعنوان وشعر ابن حزم ، ص ص 176-152.
(3) الديوان ص 21.

- القطعة الأولى (ص : 37) نشرها الدكتور إحسان عبّاس (ص ص : 374-370)(4) وتجاوزها الدكتور الطاهر أحمد مكيّ لأسباب علّلها في الصفحة 408(5).

- القطعة الثانية (ص : 52) نشرها د. إحسان عبّاس (ص ص: 382-374).

- القطعة الثالثة (ص: 63) نشرها د. إحسان عباس : (ص 382) والدكتور الطاهر أحمد مكي : (415).

- القطعة الرابعة (ص 63) نشرها د. إحسان عباس (ص 384).

- القطعة الخامسة (ص: 64) نشرها د. إحسان عباس: (ص ص 385-383) ونشرها د. ط. أ. مكّي (ص 416).

- القطعة السادسة (ص 69) نشرها د. إحسان عباس (ص ص 72-69). ووردت أيضا في رسالة محمد بن سليمان بن عبيد «شعر ابن حزم تحقيق ودراسة» . قسم اللّغة العربيّة آداب القاهرة - قسم الرّسائل بمكتبة الكليّة رقم 3524 (ص 419).

- القطعة السابعة (ص 73) نشرها د. محمد الطرابلسي (في حوليّات كليّة الآداب المشار إليها (ص 164) ونشرها د. ط. أ. مكّي (ص 409). كما توجد منها أبيات في الذّخيرة (173/1/1). ط.إحسان عبّاس، والجذوة (ص 310) ط. الدار المصريّة 1966، والإحاطة: 114/4. والنفح: 81/2 ط.إ.عباس.

- القطعة الثامنة (ص 79) نشرها د. الطرابلسي (ص ص 172-170) والدكتور ط.أ.مكي (ص 412).

- القطعة التّاسعة (ص 82) نشرها الدكتور الطرابلسي (ص 172) والدكتور ط.أ.مكيّ (ص 413).

- القطعة العاشرة (ص 84) نشرها د. الطرابلسي (ص ص 176-173) . والدكتور ط. أ. مكّي (ص ص 415-413).

هذا بالنّسبة إلى القصائد التي نشرها عن مخطوطة لها صورة بدار الكتب المصريّة (كما

---

(4) في كتابه تاريخ الأدب الأندلسي - عصر سيادة قرطبة. ط. السابعة 1985 بيروت.

(5) دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة ط. الثالثة 1981. دار المعارف.

يقول المحقّق (ص 30)، وأصلها يوجد بالمكتبة الإفريقيّة بإستنبول. وتوجد أيضا نسخة مصوّرة منها بمكتبة جامعة الدّول العربيّة، وبالمكتبة المركزيّة بجامعة قاريونس بليبيا.

بالإضافة إلى ما ذكرت فإنّ هذه القطع توجد في رسالة د. محمد بن سليمان بن عبيد «شعر ابن حزم تحقيق ودراسة» هيّأها تحت إشراف د. محمود علي مكي سنة 1981/1401. وليس في علمي أن كان هذا العمل منشورا أو مازال مرقونا(6).

أمّا ما سمّاه «بالمنشورات المتفرّقة من شعر ابن حزم في بطون الكتب» رقم 11 إلى 38 (ص ص 87-102) فلي عليها أيضا مجموعة من الملحوظات وهي كالآتي:

يفتقر هذا الجمع إلى جملة من القواعد العلميّة في جمع النّصوص وتوثيقها من ضبط الكلمات - الصّعبة منها خاصّة - ومقابلة الروايات، وترتيب مصادر التخريج. كما أنّه لا يخضع لأيّ ترتيب معيّن، فقد بدأ بقافية الضّاد ثمّ بعدها قافية النون، ثم الرّاء ثمّ الحاء، ثمّ الدال، فالنّون ثمّ الباء ... إلخ. وهذا يخالف المنهجيّة المتعارف عليها في ترتيب قطع المجموع الشعريّ. وأكثر من هذا تساءلت مع نفسي وقلت : هل يصحّ تجاوز أمّهات المصادر الأدبيّة الأندلسيّة في مثل هذا العمل، من أمثال الذّخيرة، ومطمح الأنفس، ورايات المبرزين، وكتب ابن الخطيب ؟ لأنّني وجدت المحقّق يعتمد على المصادر الفرعيّة ويهمل الأساسيّة، من ذلك مثلا قطعة رقم 29، جعل مصادر تخريجها : جذوة المقتبس (ط. غير محقّقة)، بغية الملتمس، معجم الأدباء، مع العلم أنّ هذه القطعة وردت في الذخيرة : 1/1/173-172، ومطمح الأنفس : 281، والصّلة لابن بشكوال 395/2. والمعجب للمراكشي : 74-73، والإحاطة 114/4. وكذلك القطعة رقم 30 أهمل فيها الذخيرة : 1/1/174، والإحاطة: 115/4. وكذلك رقم 31، خرّجها من بغية الملتمس، والجذوة، والمغرب، والوفيات، مع أنّها وردت أيضا في مصادر أخرى أساسيّة وهي : الذخيرة : 1/1/174، والرّايات : 69 . وما قلته عن هذه النماذج ينسحب على أكثر القطع المجموعة. بل أكثر من هذا أنّ السيد المحقّق أقحم بعض الأشعار في المجموع لغير ابن حزم الظاهري من ذلك القطعتان في الصفحتين : 91، 92، وهما لأبي المغيرة (ابن عمّ ابن حزم)، كما نصّ على ذلك ابن بسّام في الذّخيرة : 1/1/166، والمغرب: 358/1.

والمحقّق نفسه قال : «أرجح أن تكون هذه الأبيات لأبي المغيرة... والسياق يؤذن بأنّها من كلام أبي المغيرة». فما قيمة هذا الترجيح إذا لم يعمل المحقّق على ضوئه ؟. والمحقّق لم

(6) وقد أفادني الباحث الأستاذ عبد العزيز الساوري بأنّ هذه الرسالة توجد مرقونة بكليّة الآداب جامعة القاهرة قسم الرسائل بمكتبة الجامعة . تحت رقم 3524.

يعتمد الذّخيرة وإنّما اكتفى بنفح الطيب. إلاّ أنّني فوجئت هذه المرّة بالمحقّق يقارن بين رواية الذّخيرة والمغرب في حلى المغرب في الصفحة 90 هامش : لكنّني أرجع أنّ الأستاذ الفاضل لم يطلع على الذّخيرة، وإنّما نقل ذلك من هوامش كتاب المغرب في حلى المغرب الذي حقّقه د. شوقي ضيف منذ ما يزيد عن أربعين سنة، يوم لم يكن كتاب الذّخيرة محقّقا بجميع أقسامه وأجزائه.

وبهذه المناسبة إرتأيت أن أثبت في ذيل هذه الكلمة ما وقفت عليه من شعر ابن حزم، ممّا لم يرد في عمل الأستاذ الفاضل، من غير الرّجوع إلى ما جاء في طوق الحمامة، عملا بما أعلنه في تقديمه لما سمّاه بديوان ابن حزم، حيث يقول : «ولم ننقل من طوق الحمامة بيتا، حيث يمثّل جانبًا من شعر الرّجل ونثره مستقلا بذاته» (ص 7).

ـ 1 ـ

قال ابن عبد الرزاق : وأنشدني أبو الحسن علي بن الأخضر التنوخي النحوي بحمص الأندلس، قال : أنشدني أبومحمد علي بن أحمد بن سعيد الحافظ لنفسه :

(مجتث)

1 ـ من لم يَرَ العِلمَ أعلى ... مِنْ كُلِّ شيءٍ يُصابُ
2 ـ فليسَ يُفلِحُ حتّى ... يُحثَى عليهِ التُّرابُ

(أخبار وتراجم أندلسيّة إعداد وتحقيق : د. إحسان عباس (ص 114) طبعة ثانية 1399/ 1979. دار الثقافة. بيروت.

ـ 2 ـ

وقال ايضا :

(الطويل)

1 ـ اذا طلَعَتْ شمْسٌ عليَّ بِسَلْوةٍ ... أثارَ الهوى بين الضُّلوعِ غُرُوبها

(الغيث المسجم في شرح لاميّة العجم للصفدي : 293/1. دار العلم لبنان (د.ت).

ـ 3 ـ

1 - سلامٌ على دارٍ رَحَلْنا وغُـودِرَتْ ... خَـلاءً مِنَ الأهْلِينَ مُـوحشةً قَفْـرا
2 - تَراها كـأنْ لَمْ تَغْنَ بَالأمْـسِ بَلْقَعًا ... ولا عمـرت مـن أهلها قبلنا دَهْـرا
3 - فَيَا دارُ لَمْ يقفـرْكِ منّـا اختيارُنـا ... ولَـو أنّنَا نَسْطِيعُ كنـتِ لنا قَبْـرا
4 - ولكِـنّ أقْداراً مِنَ اللهِ أنْفِـذَتْ ... تُدمّـرنا طَـوعًا لِمـا حَلّ أوْ قهْـرا
5 - وَيَا خَيْـرَ دارٍ قَـدْ تُرِكْتِ حَميـدةً ... سَقَتْكِ الغَـوادي مـا أجَلّ وَمَا أسْرَى
6 - ويا مُجْتلـى تِلكَ البسَاتـينِ حَفّهَا ... رياضُ قَـواريرٍ غَـدَتْ بَعْـدَنَا غُبْـرا
7 - وَيَـا دَهْرُ بَلِّغْ ساكِنِيـها تَحِيّتـي ... وَلَوْ سَكَنُوا المَـروينِ أو جَاوزوا النَّهـرا
8 - قَصيراً لِسَطْوِ الدَّهْرِ فِيـهم وحُكْمِـهِ ... وَإنْ كـانَ طَعْمُ الصَّبْرِ مستثقـلا مُـرّا
9 - لئن كانَ أظْمـانا فقدْ طَالَ ما سَقَـى ... وإنْ سـاءنَا فيهَا فَقَدْ طـالَ مـا سَرّا
10 - وأيتُـها الدّارُ الحبيبـةُ لا يَـرِمْ ... ربوعَك جَوْنُ المُـزْنِ يَهمـي بِهَا قَطْـرا
11 - كأنّك لـم يَسْكُنْـك غيدٌ أوانِـسٌ ... وصيدُ رجالٍ أشْبَهُـوا الأنْجُـمَ الزُّهْـرا
12 - تَفَانوا وبـادُوا واستَمَرّتْ نَـواهُمُ ... لِمِثْلِهِـم أسْكَبْتُ مُقْلتِـي العَبْـرى
13 - سَتَصْبِرُ بعدَ اليُسْـرِ للعُسْـرِ طاعَةً ... لعَلّ جَميـلَ الصَّبْـرِ يُعْقِبُنـا يُسْـرا
14 - وإنّي ولو عـادَتْ وعُـدنا لِعَهْدِهـا ... فكيفَ بِمَنْ مِـن أهلِهَا سكـنَ القَبْـرا؟
15 - ويا دَهْرَنا فيها متـى أنْتَ عـائدٌ ... فَتَحمدَ منك العـود إن عـدت والكـرّا
16 - فَيا رُبَّ يَوْمٍ في ذَارِهـا وليلـةٍ ... وَصَلْنا هُناك الشَّمْسَ باللّهْـوِ والبَـدْرا
17 - فَوا جِسْمِيَ المُضْنى ووا قَلْبِي المُعَنّى ... ووانَفْسِيَ الثّكْـلى وَوَاكبِـدي الحَـرّا
18 - وَيَا هَمُّ مَا أعدى ويا شَجْـوُ مَا أبْـرَا ... ويا وَجْـدُ مَا أشْجَـى ويا بَيْنُ ما أفْـرا
19 - ويا دهرُ لا تبعد، ويا عَهْدُ لا تَحُـلْ ... ويا دمعُ لا تَجْـمَدْ ويا سقـم لا تَبْـرا
20 - سأندبُ ذاك العَهْدَ ما قامَت الخَضْرا ... على الناسِ سقفًـا واسْتـقلّتْ بنا الغَبْـرا

التخريج :

أعمـال الأعلام لابن الخطيب : 103-107 تحقيق ليـفي بروفنسـال ط. بيروت . دار المكشوف 1956.

طوق الحمامة ورد فيها البيت السابع ط. حسن كامل الصيرفي ص: 94. وقد ألحق د. الطاهر مكي مجموعة من أبيات القصيدة في متن الطوق ط. ثالثة، 127 والشيء نفسه فعله صلاح الدين القاسمي في طبعته لطوق الحمامة ص. 155 هامش: 14. وذيلها د. إحسان عباس على طوق الحمامة في ملحق رقم 1 (رسائل ابن حزم. 312/1 ط. أولى بيروت 1980).

- 4 -

قال ابن حزم في استدعاء أبي مروان عبد الملك بن زيادة الله بهذين البيتين: (سريع).

1 - صِنْوَاك في ربْعي تَلَقُّهُما غيثُ السّواري وأبو بَكْرِ
2 - صِلْني بلقياك التي أبتغي أصِلْكَ بالحمدِ وبالشُّكْرِ

(رسائل ابن حزم: 230/2 تحقيق : د. إحسان عباس ط. أولى 1981 بيروت)

- 5 -

قال أبو محمد بن حزم في باب النسيب (سريع):

1 - لا تَلْحه في حُبّه إنْ بَدا شاحبَ لونٍ قدْ عراهُ النُّحولْ
2 - وإنْ غُصنًا أبدًا) لا تزولْ عَليْه شمسٌ لحرٍّ بالذّبولْ

قال ابن حزم يبكي ما حلّ بمدينته قرطبة غداة الفتنة :

(طويل)

(السحر والشعر لابن الخطيب: 66 نشر وح.م. كونتنت فريد. المعهد الإسباني العربي للثقافة. مدريد. 1981.)

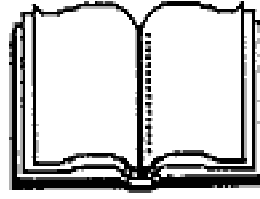
- 6 -

وقال أيضا (مخلع البسيط).

1 - مَنْ ظلَّ يَبْغي فُروعَ العلْم بدءًا ولمْ يَدْرِ منْه أصْلا
2 - فكُلّما ازْدادَ فيه سَعْيًا زادَ لعَمْري بذاكَ جَهْلا

(الذخيرة لابن بسام : 171/1/1).

في المكتبة الأندلسية[1]



I/ الكتب .

تقديم : الحسين اليعقوبي .
أستاذ بكلية الآداب
القيروان

1) ابن شهيد الأندلسي
حياته: شعره، ونثره.

للأستاذ :الشاذلي بويحي
نشر: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله
تونس 1993

هذا كتاب قدمه المؤلف إلى الناشر صائفة 1988[2] ولكنه لم يظهر إلا سنة 1993[3] وهو كتاب متوسط الحجم (240 ص ، مقاس:14,5 / 23) ولكن مؤلفه نحت مادته نحتا واكتنز فوائده اكتنازا. فلا نجد له من مثال يضاهيه في صياغة الشكل إلاّ كتب «كلاسيك لاروس = Classique Larousse » أو سلسلة : مـا أعـرف؟ « Que sais-je ? »، كما لا نجد مثالا يضاهيه في صياغة المضمون إلا في ما كتب رجيس بلاشير« Régis Blachère » أوشارل پلا « Charles Pellat »[4] أو أندري ميكال « André Miquel »[5] أو عامة الكتاب الأكاديميين الكبار.

ولكنه في جودة "التصرف" في موضوعه وسلاسة أسلوبه وطلاوة لغته قد ينافس هذه الكتب الغربية المؤلفة في العربية الكلاسيكية ، ويتحدى جلّ ما يؤلف على منوالها عندنا اليوم ويقدم للناشئة ، على أنه زاد معرفي ، دون وازع من ضمير[6].

وهو على تناهيه في الكلاسيكية ، يتجاوز- بلطف صاحبه وقدرته على الملاءمة بين عبقرية حضارتين - أشكال التقليد السخيف والتبعية العمياء ليكون المثال المنشود للكتب

---

(1) هذه الكتب والمجلات مهداة إلى هيئة تحرير مجلة دراسات أندلسيّة.
(2) النسخة هدية من المؤلف إلى «أسرة دراسات أندلسية» وهي مراجعة بخطه.
(3) عن المؤلف.
(4) انظر ترجمة كتابه «الجاحظ »تل.سط تليصوي».
(5) انظر «تاريخ الأدب العربي» ترجمة الطيب العشاش وزميليه.
(6) هذا الحكم لا يشمل كتابات كل من احترم نفسه ولا السلاسل من قبيل «عيون المعاصرة» أو «مفاتيح».

«المدرسية= Classique»(7) القائمة على التقاليد الأكاديمية المعمول بها في المجامع العلمية(8).

وهو أيضا مع كونه " قضاء دين"(8) ، قد سلم - رغم ما يحصل عادة من تنازل في سلوك المنازع المتراجع في دعواه - من الإخلال بالموضوعية العلمية ومن السقوط في أشكال الادّعاء . أو هكذا أغرانا بهذا الحكم فن كتابة أستاذنا رغم حرصنا على تقديمه بدون ولاء والوفاء له بعيدا عن نوازع الهوى.

استهل المؤلف الكتاب بثبت مختصر لأهمّ المصادر، ولاحظ في الهامش ما يفيد تكامل الثبت مع ما يرد في التعاليق. ثم بيّن في التوطئة (ص 7-9) هدف الدراسة : وهو تصحيح لموقف من ابن شهيد ودرء - بعد الدرس - لظلم لحقه عند تقديم ديوانه الصادر بتحقيق شارل پلا (Ch. Pellat) في أول عدد من « حوليات الجامعة التونسية »(9).

وقد قسّم المؤلف الكتاب إلى أقسام :

القسم الأول: مقدمة في تاريخ الأندلس السياسي والأدبي ص 11 - 23 .

القسم الثاني : في ابن شهيد ص 25 - 33

القسم الثالث : في آثار ابن شهيد ص 35-38

وتليه ثلاثة فصول. ص 39 -223

الفصل الأول : في شعر ابن شهيد ص 39 - 144

الفصل الثاني : نثر ابن شهيد ص 145-171

الفصل الثالث : رسالة التوابع والزوابع ص173 - 223

الخاتمة : ص 225 - 227

فهرس الأعلام 229 - 237

الفهرس العام 238

وتظهر من هذا التقسيم دقة المنهج تدرجا وتسلسلا، كما يظهر وضوح التصور وسنا المقصد . ولا غرو فالمؤلف ليس من شُداة العلم بل هو ممن تشهد له المجامع ويشهد له علماء العصر والبلد- إلا من نسي منهم أو جحد أو عقّ - بعلو الكعب في صناعة التعليم وجودة التأليف و «فيض الخاطر» علما و«أدبا» .

ولا شك أن هذا الكتاب وهو أول دراسة نظرية وتطبيقية شاملة تقدم عن ابن شهيد يستحق أكثر من مجرد التقديم لكثرة ما فيه من إشارات نقدية يعتبرها المؤلف من تحصيل الحاصل ، ولكنها تبقى مبهمة بالنسبة إلى القارئ العادي .

---

(7) مدرسية / كلاسيكية / تقليدية / اتباعية !.

(8) توطئة المؤلف ص 7

(9) حوليات الجامعة التونسية عدد 1. 1964، ص 7.

ونأمل أن نساهم - كما فعل الأستاذ حمادي الزنكري - إلي جانب كل ذلك في تحليله في مناسبة أخري: أولا لإثارة تصرف ابن شهيد في المعاني في باب المجون والاقتباس من الدين دون أن يتصادم مع محظوراته . وهوفن يشترك فيه مع أبي نواس، وثانيا لبيان منزلة هذه الدراسة بين الدراسات والتحاليل التي تصدر عن ابن شهيد في مجلات محترمة وعن أساتذة أجلاء من قبيل توفيق بكار (دراسات أندلسية عدد 3 و 10) وألفت كمال الروبي (مجلة فصول : مج 12 /عدد 3 / 1993) .



2)- ديوان الموشّحات الأندلسيّة .

للأستاذ الباحث محمد بوذينة
ط. تونس 1989 ؛ 524 ص.

هذا ديوان جمعت مادته من 46 مصدرا ومرجعا دبّجها يراع أصحاب "الاختصاص"، لتغطي إنتاج 63 وشاحا من مشاهير الوشاحين في العصر الأموي بالأندلس (5)وعصر الطوائف (9) والمرابطين (14) والموحدين(25)ودولة بني الأحمر (10) .

وقد استهله المؤلف بتمهيد عرف فيه الموشح على أنه : « زخرف حضاري ينطوي على كل المقومات السطحية والترف المسترخي » و« ثورة على طبيعة القصيدة » و « رجعة إلى الغنائية ».

وفعلا فقد انتقل الموشح مع ابن سناء الملك إلى المشرق بهذا المفهوم وبهذه الوظيفة، وعاش بهذا التصور زمنا. وهو ما قد يفسر تحاشي أصحاب المختارات الكبرى (مثل ابن بسام) من إدراجه في مصنفاتهم، حتى صار ذلك مما لم تجر به «العادة» كما يقول المراكشي في "المعجب" .فكان ابن خلدون من أوائل من تجاوز هذه العادة .

ولا شك أننا نذكرفي سياق الحديث عن الموشح نشأته في وسط شعبي بلغة يعتقد أن بلاغتها لا تداني بلاغة الفصيح ، وبناء عروضي يختلف عن بناء القصيدة .

ولكننا اليوم بعدما أخذنا بعدا زمنيا وفكريا من المسألة لايمكن أن نتبنى مثل هذا التعريف القائم على تصنيف صفوي وطبقي .ثم إنه قد لا يصدق إلا على فترة " استحداث " هذا الفن في الأندلس وفي كل قطر انتقل إليه واستحدث في حواضره على لغة أهله . ذلك أن الموشح قد تطور فيما بعد إلى فن من فنون ذلك العصر(انظر الإحصاء)، وارتقى من مستوى «الزخرف الحضاري السطحي الجذاب » - كما قيل- إلى مستوى من الإبداع الإنساني العربي جعله أقرب ما يكون من قصيدة الفصيح ، حتى قال ابن خلدون في التفريق بينه وبين الزجل : إن نظم العامة فيه كان على طريقة الموشح ولكن «بلغتهم الحضرية » ومن « غير أن يلتزموا

فيها إعرابا ». وهذا معناه أن الإعراب كان ملتزما في الموشحات . وهكذا نفهم أن الموشح قد غادر عند ظهور الزجل - وهو ظهور مبكر - العامية والأحياء والقصور ومقامات القصف ليصبح "جنسا "من الأدب يعبر باللغة أمّ البيان عن لواعج الوجدان وخلجات نفس الصوفي في آفاق شوقها وحنينها إلى الاتحاد بعالم " العرفان" .

أما المقدمة فقد عالج فيها المؤلف: نشأة الموشح وعناصره وأوزانه ومواضيعه (أي أغراضه)، ثم انتقل إلى الزجل فذكر أنه « نوع من التوشيح » و أنه « لا يكون إلا عاميا » و « أنه شاع في "المغرب العربي " (!) »، ثم وقف عند نشأته ومنهما تحول إلى أهم تواريخ الأندلس دون أن يتعرض إلى ضرب آخر مولد من الموشح : هو عروض البلد . وقد تحدث عنه ابن خلدون في المقدمة وساق من نماذجه مقطوعة في وصف رحلة أبي الحسن المريني إلى إفريقية (748 هـ /1347 م) لفحل من فحول هذا الفن كان يعيش بـ"زرهون " وهو : الكفيف الزرهوني.

وقد عثر الأستاذ الجليل محمد بن شريفة على هذه القصيدة الرائعة كاملة (1000 بيت) فحققها وعلق عليهاوقدم لها تقديما وافيا بالغرض ، ثم نشرها بالرباط سنة 1987/1407 بعنوان « ملعبة الكفيف الزرهوني » .

وكل من يتصفح متن هذا الكتاب المهم الفخم يلمس مدى ما بذله الأستاذ من جهد فيه - وهو باحث عصامي - ولا يستطيع إلا أن يقدرهذا الجهد ويشكره عليه . ولكنه يلمس فيه أيضا - ككل عمل بشري - نقائص قد يتداركها صاحبها بالمراجعة في طبعات لاحقة، أو يتداركها غيره من الباحثين. ومن النقائص التي أود الإشارة إليها من الآن :هي الضبط ومزيد التخريج والتوثيق .

فالمؤلف يقول إنه سعى بصدق أن تكون في بحثه « خلاصة جهد المختصين ص 5 و 6» إلا أني لا أجد في قائمة مصادره ومراجعه لا ما قيل في مجلة "أرابيكا "(Arabica ; 1952) ولا ما قاله س . م .ستارن (S. M. Stern) في مجلة " أندلس "(Andalus; 1948) ولا ماقاله غرسيا غومس (Garcia Gomez) في مجلة "شعر "(Poesia ; 81) ولا ما قيل في فصل " موشحات " (Muwashshahat) في دائرة المعارف الإسلامية (EI2 , T VII) .وهؤلاء كلهم من أهل الذكر في هذا الباب .



3) -أخبار الفقهاء والمحدثين

للخشني القيرواني

صدر عن المعهد الأعلى للأبحاث العلمية بمدريد ، سنة 1492 هـ/1992 ، في سلسلة " المصادر الأندلسية ، " كتاب :

- « أخبار الفقهاء والمحدثين » للخشني محمد بن حارث (ت 361 هـ/ 971 م) وفي

(EI2,IV,73 a ، = 371 هـ/ 981 م)

- تحقيق : ماريا لويسا آبيلا (Maria Luisa Avila) ولويس مولينا (Luis Molina).

- وهو تأليف مُهدى إلى "أبي يوسف يعقوب" . ويتألف من 480 ص . منها 44 ص للمقدمة و4 ص لقائمة المصادر والمراجع . وهي كلها بالإسبانية .

وقد حقق الكتاب اعتمادا على نسخة فريدة مودعة بالخزانة الملكية بالرباط، تقع في 182 ورقة ، رقمها 6919 ، ويعود تاريخ نسخها إلى سنة 483 هـ / 1090م .(مقدمة المحققين ص XLI) .

ويتألف المتن من 527 ترجمة مرقمة ومرتبة وفق الترتيب الهجائي العربي وموزعة على الأبواب بنفس الترتيب ، وبآخرها فهارس الأعلام والأماكن .

وقد اقتضى هذا العمل من المحققين إعادة تنسيق الأبواب والتراجم على غير ما هي عليه في المخطوط .

وبهذه الصورة صدر الكتاب معجم تراجم مرتبا ترتيبا هجائيا يُسهّل عمل الباحث .

ولا شك أن قيمة هذا الكتاب لا تظهر إلا إذا قورن بنظائره في نفس الباب للخشني نفسه مثل «أخبار الفقهاء والقضاة» (انظر EI2, IV,73b) وغيره من الكتّاب كـ« تاريخ علماء الأندلس »لابن الفرضي (403 هـ/ 1013 م) و« ترتيب المدارك » للقاضي عياض(544 هـ / 1149 م) .



4) - الثقافة العربية الإسبانية عبر التاريخ : دراسات وبحوث (دمشق : منشورات وزارة الثقافة 1991) .

هذا الكتاب هو مجموع دراسات وأبحاث ألقيت في ندوة : « الثقافة العربية الإسبانية عبر التاريخ » الملتئمة بدمشق من 10 إلي 13 كانون الأول / ديسمبر سنة 1990 .

وقد ساهم فيه من تونس الأستاذ الدكتور محمد اليعلاوي ببحث عنوانه : « روايات خوان غويتيسولو المغربية » نشره فيما بعد في كتابه « أشتات ».

وتتمحور هذه الدراسات حول المواضيع التالية :

- المجالات الثقافية .

- المجالات التاريخية والجغرافية .وهو في العلاقات بين الإسبان والشرق والتأثيرات

المتبادلة بين الإسبان والعرب من ناحية ،وبين الأندلسيين والمغاربة من ناحية أخرى.

- الفلسفة والأدب والموسيقى :وفيه درس للتأثيرات المتعاكسة بين الأدب والموسيقى والفلسفة الإسبانية والأدب والموسيقى والفلسفة العربية .

ومن أهم مواضيع هذا المحور:

- فلسفة الحب في طوق الحمامة لابن حزم وأثرها في الشعر الأروبي .

- العلوم العربية بالأندلس ونقلها إلى أروبا

- الأعجمية في الموشحات الأندلسية والأزجال ... الخ.

وهذه البحوث صادرة عن كبار المختصين في مجالات بحثهم مشرقا ومغربا. وهي من هنا تكتسب أهمية فائقة لا مناص للباحث من الاطلاع عليها ، إضافة إلى أن وزارة الثقافة السورية أخرجتها في طباعة جيدة وإخراج راق يغريان بالقراءة .



---

5)- رحلة في بلاد العرب : الحملة المصرية على عسير 1249 هـ/ 1834 م تأليف موريس تاميزيه

(Maurice Tamisier :Voyage en Arabie ; Paris 1940)

ترجمه وعلق عليه الدكتور محمد بن عبد الله آل زلفة .

الطبعة الأولى 1414 هـ/ 1993 م بالرياض . "مطابع وإعلانات الشريف"

تعرضت مناطق من الجزيرة العربية في العقد الثاني من القرن 13 هـ/ العقد الأول من القرن 19م ،إلى حملات عسكرية منظمة لم تشهد لها مثيلا في تاريخها . وكانت مصر منطلق تلك الحملات في عهد محمد علي في الفترة الممتدة ما بين 1226 هـ/ 1811 م - 1256هـ/ 1840م .

وقد حركت حملات حاكم مصر أطماع الأوربيين ، ورغبتهم في اكتشاف مناطق من الجزيرة العربية والسيطرة عليها . فكان إسراع الإنقليز بالانتصاب في عدن سنة 1254هـ/ 1839م

ولم يقتصر محمد علي باشا في جيشه ضد آل سعود في السراة (انظر EI2,I,p :

729) على مرتزقة من أتراك وألبان ومغاربة، بل وظف في خدمة مؤسسته العسكرية مرتزقة وخبراء من جنسيات أوروبيّة مختلفة .

وقد سجل بعض المرتزقة الأوروبيّين في جيشه ما شاهدوه من بلدان أثناء تلك الحملات، ودونوا ما شاركوا فيه من وقائع . ومن هذه التسجيلات ما كتبه الفرنسي موريس تاميزييه (Maurice Tamisier) وترجمه الدكتور آل زلفة إلى العربية لأول مرة . ويعتبر المؤلف أول أوروبي يدون يومياته عن الحملة التي رافقها سنة 1249 هـ/ 1834 م باعتباره كاتبا للبعثة الطبية

ويمثل هذا العمل القسم الثاني من كتاب-موريس تاميزييه المعنون بـ:«رحلة في الجزيرة العربية =Voyage en Arabic». فقد وصف المؤلف في الجزء الأول منطقة الحجاز، وخصص القسم الثاني للحملة على عسير الواقعة في السراة. وتكمن أهمية القسم الثاني في اشتماله على سجل كامل لحملة من أكبر حملات محمد علي باشا على منطقة عسير من بدايتها إلى نهايتها. وقد ضغطت القوى الأجنبية على الحملة وأجبرت قائديها : أحمد باشا والشريف محمد بن عون على توقيع إعلان هزيمة ، تلاه توقيع اعتراف باستقلال عسير في 22 جمادي الأولى 1250هـ/ 26 سبتمبر 1834 م في مدينة " أبها ". وقد صار ذلك اليوم من جملة الأيام الخالدة في تاريخ تلك الإمارة .



6) - دنيا (رواية)

للأستاذ د. محمود طرشونة.
ط1 ،نشر ديمتير.
تونس 1993 . 190ص.

قدم لها الأستاذان : محمود المسعدي ومحمد الهادي الطرابلسي. وهي رواية اجتماعية تصور تحولات مجتمعنا الراهنة. أما طرفا الصراع فيها فهم العمال والأعراف في إطار غابت فيه السلطة أو هي فيه كالغائبة.

تتألف هذه الرواية من 18 فصلا . وقد بني كل شيء فيها على التقابل. وهو تقابل يختم الصراع القائم بين الظاهر والباطن بين الماضي والحاضر ، بين الأعراف في شراستهم والعمال في بساطتهم.

حسن العياري - عامل أصيل مكثر - هو مدار القضية من بداية الرواية إلى نهايتها. أوعز الهادي مدير الأعمال - اللاعب بالطرابيش - إلى الطاهر- مسير الحضيرة - أن يدبرقتل حسن بحادث شغل في حضيرة البناء لأنه «يحرض غيره على الإضراب ويهدد الشركة بالإفلاس .ص 102». فكان له ما أراد، ولم تبحث السلطة عن دليل للجريمة رغم مراجعة الطاهر للشرطة واعترافه بالقتل. وتحاول نورة - موسيقية - كشف حقيقة القضية . ويعزم سامي - شاعر - على الانتقام لأبيه . لكن الهادي يكشف الأمر ويحول - بدهائه وتعاونه مع سعيد صاحب الشركة

- مسعى سالم الشاهد المقلق إلى تهمة سياسية خطرة فيبكته ."ويرفض "سامي عرض العمل بالجريد فيهاجر إلى "پالرمو " بإيطاليا ليعمل عند صديق من مكثر هو أيضا ضحية أوضاع من نوع آخر. ويعلل في رسالته إلى نورة، بعد الاعتذار، سبب هجرته: فهو لم يترك "القضية" إلا لأنه وثق أن سعيدا والهادي اللذين دفعا الطاهر إلى الهوة « قادران على صلب[ـه] في أعمق أعماقها » ص105. وأن أشعاره لا تقيه ويلات الجنون «فهي ليست غير كلمات وإيقاعات وأحلام ورؤى تبقى في دنيا الوهم والخيال مهما بلغت، و... أن الهادي وسعيدا لا يقاومان بالوهم والخيال ولا بالكلمات والإيقاع ولا بكل فنون الإبداع ... » ص106.

ولما عاد سامي من « رحلة » في إيطاليا لتصفية مسألة والده كان الهادي قد مات « ولم يبق مجال للتحقيق » ص179 فبقيت الجريمة بدون عقاب.

هكذا انتهت الرواية .

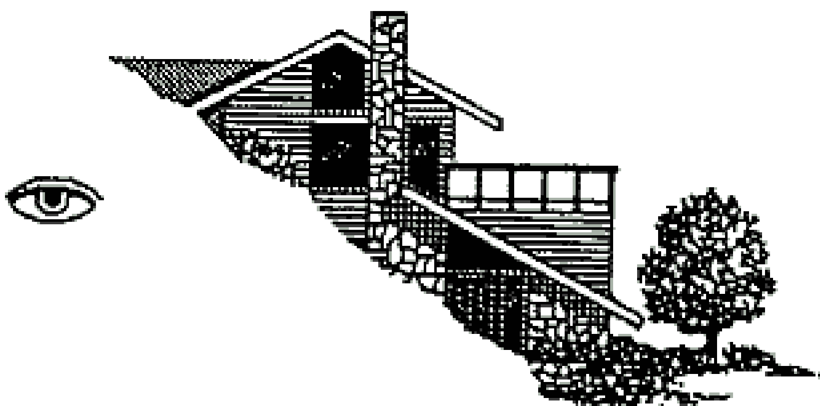
فهل سيستمر سامي بقية حياته - ككل مثقفينا - "جالسا على الربوة " يسالم الأحداث و« ينظرإلى«دنيا » عاف تناقضتها من خلال منظار أسود »، ولا يتعامل معها إلا بمنطق اللامبالي الذي يأخذ ها على علاتها، دون أن يفعل شيئا لتغييرها أو لمنع وقوع "الجريمة" فيها ؟

أو هل "سيهجر " من جديد هذه الـ« دنيا » العجيبة ويترك أهلهايضعون : " شاشية هذا على رأس هذا " كما يشاؤون ويلجأ إلى أجواء الخوانق وروابط الصوفية "فوق الربوة "ليشرف من أعلى المرقبة على دنيا ليس فيها مكان إلا للأشواق : يد " الششتار" تعزفها وقلب ابن عربي يترجمها ؟ .

إنّ كاتب هذه الرواية لم يتجاوز عتبة الشباب - باعتباره كاتبا روائيًا - وهو ما زال يتّقد حيوية، ولكن أحداث الرواية تهيمن عليهاظلال " الأدب الأسود " .

فهل هي مصطبغة بلون الواقع ؟

أو بلون فشل تجربة « الفعل » الأولى ؟



7)- ديوان : تعب .

للدكتورجعفر ماجد .

دار سيراس للنشر1993 ، 140 ص .

تتقدم أسرة مجلة دراسات أندلسية بالتهاني
إلى الشاعرجعفر ماجد بمناسبة حصوله على
الجائزة الوطنية التقديرية في الأدب

« تعب » : عنوان بلا تعريف ولا إضافة ولا نسبة .

هذا هوعنوان ديوان جعفر ماجد الأخير ، وهو عبارة عن كشكول تضمن إلى جانب آخر ما نظم، أشتاتا من قصائد " الشباب الأول " لم يتح لها مكان في « نجوم على الطريق » أو في « غدا تطلع الشمس » .فضمّها هذا الديوان المحتوي على 51 قصيدة موزعة على ثلاثة محاور.

– محور ضمنه ما أفاده من عودة إلى «ذاكرة الماضي » ومن «لقاء[ات] العذاب ». فأفشى فيه بقية ما لم نكن نعلم من "أسرارالهوى" : "هوى ليلى" وكل " ليلى" ، ثم سافر منه في مسافات "ذكر الصب " و" مراتع الآرام " وفي « ... زمان الوفاء والأوفياء ».ليحط رحاله بهوى "سَكن" و"أرض " بعثنا « ... حياة الآباء في الأبناء » .

كما تضمن هذا المحورقصائد " تحية " و "مائوية" و " تكريم " وأهازيج في نبيّ البرية وأغاني وطنية وأخرى في الصداقة والقيم الإنسانية ، نذكر من بينها قصيدة « جامع قرطبة » الذي ذكّرنا في « احتفاء إسبانيا بغرناطة » : « أن الحضارة فيما بيننا نَسَب ». وهي قصيدة كانت نشرتها مجلة "دراسات أندلسية "عدد 6 ، 1991 ص45.

– وتضمن المحورالثاني« مع الله » ثماني فقرات في الابتهال إلى الله.

– أماالمحور الأخير« تأملات في الحياة والموت » فهوفي رثاء الرفاق وتعزية الأصدقاء والاعتباربما فات لكل ما هو آت .

والخلاصة هي أن هذا الديوان كان صوتا حاكيا لذات الشاعر في مختلف أحوالها ، وفي بعض صلاتها بالعالم الخارجي ، والغائب الوحيد فيه هو القصائد في راهن أحداث عالمنا وما ألهمت من مواقف فكرية وسياسية، لا شك أنها كانت أيضا من أسباب" التعب " .

وإلا ، فمما الشكوى ومما التعب ؟ أمن ضياع الأحلام في "النجوم "وطول انتظار زمن "الطلوع "؟ أو من أمد حمل الهوى ؟ أو من السفر الطويل في عالم الغيب وحاضر الفكر والتيه بين صروح المنى ؟.



8) تقسيم الإمبراطورية العمانية (1865 - 1862)[10]
للدكتور سلطان بن محمد القاسمي .
الطبعة الأولي 1989.
مؤسسة البيان للصحافة والطباعة والنشر - دبي . 391 ص.

يقوم هذا البحث - وهو دكتوراه من جامعة إكستر ببريطانيا - على مقدمة وخمسة فصول أساسية مع ملاحق وهوامش .

أما الفصول فهي :

الفصل الأول : تاريخ زنجبار والسواحل .
الفصل الثاني : الخلافات بين أبناء الإمام .
الفصل الثالث : بعثة تقصي الحقائق .
الفصل الرابع : تقارير العميد كوغلان .
الفصل الخامس : قرار التقسيم .

طرح الدكتور القاسمي في مقدمة هذا البحث إشكالية صاغها كالتالي : كيف سارت التطورات في عمان على نحو مأسوي حتى تحولت هذه الإمبراطورية المتماسكة الواعدة إلى مزق وأشلاء؟ وما هي الأطراف التي شاركت في هذه المؤامرة وما هي دوافعها وكيف حبكت خيوطها ؟

لقد عزا بعض المؤرخين تقسيم الإمبراطورية العمانية إلى رغبة مؤسسها السيد سعيد ابن سلطان. وهدف هذه الأطروحة هو تحدّي ما روجته "شركة الهند الشرقية " من مزاعم، مفادها أن السيد سعيد قد قسم إمبراطوريته بين أبنائه ، وتقديم تفسير شامل لما كان يدور من أحداث - في فترة حيوية من حياة الإمبراطورية - على ساحل شرق إفريقيا . وهي أحداث كانت تدبرها "شركة الهند الشرقية " للسّيطرة على أجزاء من هذه الإمبراطورية . وقد كشفت الأطروحة أسلوب الشّركة وجادلت بالأدلة والبراهين ما كانت تروجه من مغالطات شوهت تاريخنا العربي .

وقد اعتمد المؤلف لإثبات حيثيات هذه المؤامرة على جملة من الوثائق الهامة من مركز التوثيق ببمباي ، ومن المكتبة الهندية بلندن ، ومن مركز التوثيق الوطني بزنجبار ومتحف بيبودي في سيلم بولاية ماساشوستس بالولايات المتحدة الأمريكية ، وقسم الوثائق بوزارة

(10) تمتد الإمبراطورية العمانيّة على الساحل العربيّ وعاصمته مسقط بعمان، وعلى الساحل الإفريقي وعاصمته زنجبار. ومؤسس هذه الإمبراطورية هو الإمام سعيد بن سلطان الذي جعل زنجبار عاصمة له. وقد امتدّت هذه الإمبراطوريّة على مسافة ألف ميل على الساحل الشرقيّ لإفريقيا. وفي الداخل إلى البحيرات.

الخارجية الفرنسية بباريس ، ومركز التوثيق التابع للبحريةالفرنسية في لورين . وقد اطلع المؤلف - إلى جانب هذا كله - على عديد المصادر والمراجع في الموضوع تضمنت وثائق عربية وقع تمحيصهاوتدقيق وجود استعمالها بمنهجية علمية رفعت الدراسة إلى مستوى أكاديمي عال .



9)- الاحتلال البريطاني لعدن .

للدكتور سلطان بن محمد القاسمي.
الطبعة الثانية 1992.
دارالغرير للطباعة والنشر.

تحتوي هذه الطبعة على مقدمة و15 فصلا مع ملاحق وهوامش .

وأما محتوى الفصول فهو :

1) الفصل الأول : بيان عن القبائل المجاورة لعدن .
2) الفصل الثاني : الصراع البريطاني الفرنسي على البحر الأحمر.
3) الفصل الثالث : العدوان البريطاني على ميناء المخا.
4) الفصل الرابع : حملة سطرة .
5) الفصل الخامس : قضية السفينة دريا دولت .
6) الفصل السادس : خطة هينز للاستيلاء على عدن .
7) الفصل السابع : الترتيبات السياسية والعسكرية للاستيلاء على عدن .
8) الفصل الثامن : قصف عدن بالمدافع .
9) الفصل التاسع : حملة عدن .
10) الفصل العاشر : احتلال عدن .
11) الفصل الحادي عشر : التسليم .
12) الفصل الثاني عشر : الهجوم الأول للعرب .
13) الفصل الثالث عشر : الهجومان الثاني والثالث للعرب .
14) الفصل الرابع عشر : الهجوم البريطاني على الشيخ عثمان .
15) الفصل الخامس عشر : خاتمة المطاف .

وكما هو واضح من هذه الفصول يتعرض الكتاب لصورة من صور الاستعمار البريطاني الذي بليت به أجزاء شتى من وطننا العربي . ويتناول خاصة مخططا بريطانيا لاحتلال عدن ، ويبين كيفية تصاعد تنفيذ المخطط خلف سواتر من الخداع والمراوغة والدس ثم العدوان والاحتلال .

وتصف معظم الروايات البريطانية احتلال عدن سنة 1255 هـ/ 1839 على أنه احتلال شرعي يمكن تبريره - كما يقولون - بأنه تصرف ضد أعمال القرصنة التي اقترفها سلطان "لحج" ضد السفينة « دُريا دولت » التي كانت ترفع العلم البريطاني ، فتقوى ذلك دوافع احتلال بريطانيا لعدن . وتناقش الدراسة هذا الزعم انطلاقا من الحقيقة التي تنطق بها الوثائق وتقرر : « أن الدوافع الحقيقية لبريطانيا وراء احتلالها لعدن هو رغبتها في الحصول على ميناء على مدخل البحر الأحمر لإيقاف تحركات المصريين في الجزيرة العربية والفرنسيين والروس ضد الإمبراطورية البريطانية في الهند » .

فهذا الكتاب - كما أراده مؤلفه -يعتمد على وثائق لا يعتريها الشك ، ويهتم أساسا بفضح المؤامرات البريطانية التي كانت تختلقها لتجد لنفسها مبررا للاحتلال . ومن ثمة تملي على المهزوم ما تشاء تحت غطاء من الاتفاقيات غير المتكافئة .



10)- أسطورة القرصنة العربية في الخليج (بالإنقليزية)

. (The Myth of Arab Piracy in the Golf.)

للدكتور : سلطان بن محمد القاسمي .

الطبعة الثانية ، 1988 ، لندن . 245 ص .

جعل المؤلف هذه الدراسة ، بعد طرح إشكالية الموضوع وبيان مصادره ، في خمسة فصول ، ختمها بالفهارس وبقائمة للمصادر والمراجع .

وتحتوي هذه الفصول على ما يلي :

الفصل الأول : الخليج العربي في القرن 18 م .

الفصل الثاني : اتهامات بالقرصنة (1797 - 1806) .

الفصل الثالث : الهجوم على رأس الخيمة 1809 .

الفصل الرابع : مفاوضات - معاهدة 1814 .

الفصل الخامس : تدمير القواسمة سنة 1819 .

أصبحت بريطانيا القوة المهيمنة في الخليج العربي منذ نهاية القرن 18م وبداية القرن 19م.

واعتـاد الناس إلى يومنا هذا تبرير توسع الإمبراطورية في الخليج العربي بضرورة وضع حدّ للقرصنة العربية . وقد ألّف هذا الكتاب لتفنيد هذا التبرير وفضح أسطورة القرصنة العربية التي اختلقتها " شركة الهند الشرقية " لأغراض نفعية بحتة إثر قرارها مضاعفة نصيبها في التجارة بين الخليج والهند على حساب التجار العرب أصيلي المنطقة، وخاصة التجار القواسـم في الجزء السفلي من الخليج .

وبما أن هذه الشركة لا تملك سفنا حربية لمقاومة أسطول «القواسمة » فقد جعلت الحكومة البريطانية تقرر أن تقوم قوتها البحرية بهذه المهمة .

ولتحقيق هذا الغرض قامت الشركة بحملة تشويهية ضد القواسمة وأظهرتهم في صورة قراصنة خطرين على كامل النشاط البحري في شمال المحيط الهندي والأماكن المجاورة له . وكانت تحملهم بصفة مجانية مسؤولية كل حادث يجدّ لأية سفينة تمر من هذه المناطق . وانتهت هذه الحملة بالاستيلاء على رأس الخيمة وتدمير "القواسمة ".

وقد اعتمد المؤلف في توثيق هذه الأحداث على ما توفر منها بمركز التوثيق ببمباي ، وهي وثائق يقع استغلالها لأول مرة في هذه الدراسة . فقام المؤلف بفحصها فحصا دقيقا ثم استغلها في تأويله الجديد للأحداث الواقعة في فترة هامة وحرجة من تاريخ الخليج . فكانت سنده القوي في فضح الطرق والممارسات التي اتبعتها شركة الهند الشرقية لتبرير توسع الامبراطورية البريطانية في الخليج العربي .



II /المجلات :



1) الاغتراب الأدبي :

مجلة أدبية فصلية تعنى بأدب المغتربين .

تصدر عن Scholastic Timited بلندن - المملكة المتحدة .

وصلنا العدد 26 السنة التاسعة / 1994 ، 80 ص .

هذه المجلة بأركانها المتعددة من شعر وقصة وترجمة لآثار عالمية وتقديم لكتب تراثية ، تملأ شغورا وتفتح آفاقا وترسخ إيمانا بأن خدمة الثقافة تضحية أو لا تكون . فشكرا للدكتورصلاح نيازي رئيس التحرير، وشكرا لمن عملوا على أن تصل إلينا هذه الهدية الثمينة بمناسبة رأس هذه السنة السعيدة .



2) آفاق الثقافة والتراث :

مجلة ثقافية تراثية تصدر عن إدارة البحث العلمي والنشاط الثقافي بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث - دبي.

وصلنا العدد الأول (محرم 1414 / يونيو - جزيران 1993، 130 ص)، وقد صدر هذا المولود الذي نباركه بتقديم للدكتور عبد الرحمان فرفور رئيس التحرير قال فيه : «تزامنا مع إشارات الصحوة الثقافية الفكرية التي تعيشها أمتنا اليوم، ونحن نرى جيلا طموحا من الشباب المثقف الهادف يأخذ على عاتقه إزالة الغبار المتراكم على تراثه منذ قرون خلت ينتغي أن يخلع عليه حلة جديدة تناسب العصر الحاضر، تنذر مجلة آفاق الثقافة والتراث».

فنرجو لمجلة آفاق الثقافة والتراث طول العمر خدمة لتراثنا الأصيل.



وصلنا من قادش بإسبانيا - وهذا العدد تحت الطبع - العدد الأول من مجلة جديدة تصدر بالإسبانية عنوانها :

Al-Andalus-Magreb
(A.M.)
Estudios Arabes E Islamicos
Cadiz 1993 .

وهذه مواضيع أهم دراساتها :

- كتاب قدوة القاضي لابن زمنين .
- درة الحجال في أسماء الرجال لابن القاضي .
- جحا شخصية شعبية في المغرب وفي كل العالم العربي... إلخ.

نرجو لهذه المجلة طول العمر، كما نرجو أن تحدث ركنا للملخصات بغير اللغة الإسبانية .

ديوان «أندلسيات»

أشعار وموشّحات

د. نورالدين صمّود*
- تونس -

* الشاعر من أصل أندلسي فهو : نورالدين بن الحاج محمود بن الحاج عمر ابن محمد بن عمر بن علي بن الحاج عمر بن الحاج علي بن محمد بن الحاج علي صمّود الطّرابلسي التّاجوري الأندلسي.

1 ـ الطريق إلى الأندلس

[الخفيف]

مِـن هُنـا مـرَّ طـارقُ بنُ زيـادِ
حـامـلاً مشعـلَ الهُـدى والـرشادِ

لكـأنّـي فـي الـغيْبِ أسمعُ منـه
زَأرةَ اللّـيْـثِ خلـفَ صَـفِّ الجيـاد

يَسـتحِثُّ المـطهّمـاتِ إلـى الـفتـحِ
ويُـزجـي الجُنـودَ كـالأسـادِ

بـربـريٌّ، لكنّـهُ عـبـقريٌّ
مسلـمٌ حـامـلٌ لـواءَ الجهـاد

نـاشـرٌ رايـةَ الإلٰه على الأندلُـسِ
البِكـرِ جنّـةِ القصّـاد

نَشَـرَتْ فـوقَـها الشمـوسُ اللآلي
وتحلّـتْ بصِبغَـةِ الأوراد

مِـن هنـا مـرَّ ذلكَ الفـاتحُ المِغـوارُ
مـن أجـلِ ديـنِ خيـرِ العبـاد

مـن بـلادي، ومـن هُنا جيْشُـه المنصور
أعـظِمْ بجيـشِ هَـذي البـلاد

لـيس بِـدعًا أن يَصْحَبَ الجـيشَ سيلٌ
مِـن خُيـولٍ تـربـو عـنِ التّعْدادِ

وجنودٌ أمضى من العزمِ عزمًا
وسيوفٌ تهتزُّ في الأغماد
فلقد كان تحتَ إمرةِ موسى بنِ
نُصَيْرٍ ربُّ التُّقى والجهاد

ذلكَ الجيشُ جمَّعَ اللهُ فيه
كلَّ هذا الشمالِ يومَ الطِّراد
وحدةُ المغربِ الكبيرِ تجلَّت
منذُ فجرِ الزمانِ، من عهد عادِ
قد تَفِرُّ الجبالُ في الحربِ، لكنْ
لا تَفِرُّ الأبطالُ يومَ الجِلاد
وخَلْفَكُمْ يزأرُ المحيطُ ويدوي
وأمامَ الجيوشِ بحرُ الأعادي
لو تَوانَيتُمْ لأصبحوا كُتَيِّبًا
ضائعًا في مآدبِ الأوغاد»*

* * * * *

وأقام الإسلامُ صرحًا عتيدًا
في حِماها، للعزِّ والأمجاد

(*) إشارة إلى قولة لطارق بن زياد في خطبته المشهورة.

عَرَفَ المجدَ عهدُ صقرِ قريشٍ

والصناديدِ من بني عبّاد

ثم ضاعتْ يا ويحَنا كيفَ ضاعت

وتوارتْ كالحُلْمِ إثرَ رُقاد؟!

بعدَ عهدٍ من الضياءِ أقامَ العُرْبُ

فيهِ حضارةَ الأجداد

الخلافاتُ منذُ أمسِ أضاعتْ

مُلْكَ غرناطةَ الرفيعِ العِماد

أينَ قصرُ الحمراءِ والحائطُ المنقوشُ

بالتِّبْرِ كاللّظى الرقّاد؟!

أينَ منا غرناطةٌ وهْي روضٌ

تتبارى على رُباها الشّوادي؟

أينَ منّا ظلالُها ورُباها

وخريرُ المياهِ في كلِّ وادِ

قِطعةٌ من فراديسِ اللّهِ فرّتْ؟

واستقرّتْ فوقَ الرُّبى والوهاد

يَضْحَكُ الوَرْدُ في رُباها نَديًا

وتَشِعُّ الثلوجُ فوقَ النِّجاد

هيَ للشِّعْرِ مَرْتَعٌ سَرْمَديٌّ

كعروسٍ في أجملِ الأبْراد

أينَ منّي ولادةٌ وهْي أُنسٌ

وجمالٌ وفتنةٌ للعباد؟

وجْهُهـا يمـلأُ العيـونَ ضِياءً

كالثريـا تـلألأتْ فـي النّـادي

بيْتُهـا قِبلـةُ الـوفـودِ، ولكـنْ

حسْنُهـا كـانَ كعبـةَ القُصّـادِ

سِحْـرُها دَبَّ فـي القلـوب شَهِيًا

كـدَبيبِ السُّـلافِ في الأجسـادِ

تُنشِـدُ الشِّعْـرَ فـي النّديِّ فتُوحي

ببديـعِ الأشعـارِ والإنشـادِ

هِـيَ حَقْـلٌ لِكـلِّ فـنٍّ جميـلٍ

حُسْنُهـا كُـلَّ لحظـةٍ في ازْدِياد

تَسْرَحُ العيـنُ في حقـولِ بَهـاها

كفـراشٍ يُحيـطُ بـالأوْراد

إيـهِ ولّادةُ اسْحَبـي ذَيْـلَ حُسْـنٍ

وتغنّـي بصـوتِـكِ الغـرّادِ

إنْ تـكـوني أميـرةً دُونَ عَـرْشٍ

فاجْلِـي فـوقَ عَـرْشِ كُـلِّ فُؤادِ

واحْكُمـي فـي القلـوبِ فهْيَ رعاياكِ

وسِيـري بالعـدلِ بَيْنَ العبـادِ

*****

وابـنُ زيـدونَ فـي سمـاءِ المعالي

يَبْهَـرُ العيـنَ كالسَّنـى الـوقّاد

كَـمْ سَبَتْـهُ أميـرةُ الحُسْـنِ، لكنْ

قَـد سبـاها بالعِـزِّ والأمجـاد

قُـرطُبِيُّ السِّمـاتِ حُلـوُ المحـيَّا

تَتْبـعُ العَيْـنُ حسنَـه بانقيـاد

إنّـهُ الشّاعِـرُ الـوزيرُ تجلّى

وتَحلّـى بأجمـلِ الأبْـراد

كـانَ نَجْمًـا يَشِعُ فـي كُـلِّ أُفْقٍ

نُـورُهُ يغمُـرُ الدُّنَا فـي اطِّـراد

حَنّكَتْـهُ الأيّـامُ حتّى لقَدْ كـاد

يَـرى السِّـرَّ فـي مَطاوِي الفُؤاد

ولقـد كـادَ أن يَـرى ما تَـوارَى

فـي ضَميـرِ الآزالِ والآبـادِ

وإذا مـا بَدَا علـى الرّأسِ شيْـبٌ

لامِـعٌ كـالشّعـاعِ فـوقَ النِّجاد

نبيـاضُ الثلـوجِ يَلْمـعُ دومًـا

فـوقَ هـامـاتِ شـامخِ الأطـواد

والبيـاضُ علـى الـرأسِ إكليلٌ

مِـنَ الغـارِ زينـةُ الأعيـاد

* * * * *

عـــاشَ دَهْـــراً لـلـــمجْدِ يَصنَعُ مجداً

أيْـــنَ ضـــاعَتْ خُلاصـــةُ الأمجاد ؟!

ضيَّعتْهـــا الشحنـــاءُ دَبّتْ وســـارَتْ

فـــي ملـــوكِ الطـــوائفِ الأضـــدادِ

* * * * *

شـــاعر الحُـــبِّ والجمـــالِ، تَـــرَفَّقْ

بقلـــوبٍ تَجيـــشُ بالأحقـــاد

ناصَبـــوكَ العِـــداءَ سِـــرّاً وجـــهراً

نَتَنَبّـــهْ لِطُغْمَـــةِ الحُسّـــاد

حِقْـــدُهـــا فـــي الصـــدورِ يغفو رهيباً

كَسيـــوفٍ تَنـــامُ فـــي الأغمـــاد

وأرَى الكَـــيْدَ فـــي الحنـــايـــا رَهيباً

مِثْـــلَ نـــارٍ تَنـــامُ تحْـــتَ الرَّمـــاد

* * * * *

يـــا رِفـــاقـــي قـد دَهَتْنا الدّواهـــي

واغتـــدَى الخِلُّ مثـــلَ أعْـدَى الأعـــادي

لا تُـــلامُ الـــذئابُ إنْ أهملَ الـــراعي

قطيـــعَ الشِّيـــاهِ وَسْطَ الـــوادي

فاحـــذَروا الخُلــــفَ إنَّهُ شَـــرُّ داءٍ

فَجيـــوشُ العــدوِّ بالمِـــرْصـــاد

واجْمعـــوا الـــشمْلَ فـي اتِّحـادٍ متينٍ

بـــاركَتْـــهُ السَّمــاءُ بالإنْعقـــاد

واجْمعـــوا الشمْـــلَ فالرِّبـــاطُ تَـداعَى

مِنْ ربـــاطٍ علـــى شُطوطِ بِـــلادي

كـــان هـــذا الشمـــالُ ليثًا هَصــورًا

خـــادِرًا تحـــت وَطْـأةِ الأصفـــادِ

فنـــزعْنـــا أغــــلاله وأرَحْنــــا

أرْضَـــنَا مـــن حُثـالـةِ الأوغـــاد

ورميْنـــا إلـــى البِحـــارِ وُحـــوشًا

عـــامَلـــونا بقَسْـــوَةِ الجَــــلاَّد

وغسَلْنـــا أرضَ الشمــــال المُـــفَدَّى

مـــنْ جُيـــوشٍ تعيـــثُ مثْلَ الجَراد

وحـــرَسْنا بِـــلادَنا بـجُنـــودٍ

كأسُـودِ الشـــرَى، صِـــلابٍ شِـــداد

تَشْهَـــدُ الأرْضُ أنهـــمْ مِن ثـــراهـــا

ويقـــولُ التُـــرابُ : هُمْ أكبـــادي

كـلمـــا أظلمـــتْ خُطـــوبٌ شِدادٌ

بَذلـــوا الرُّوحَ فـــي صُفـــوفِ الجِهـــاد

إنَّ مَجْـــدَ الأبطـــالِ في الحـــرب يَبـدو

فـــي انـتصـــارٍ أو مِيتَةِ استشهـــاد

ضوءُ عيني فِداءُ جَيْشِ بِلادي

وحياتي الفِداءُ للقُوّاد

*****

يا ابنَ زَيْدونَ أنتَ تدري بأنّا

قد رَفَعْنا منارةً للضّاد

نورُها انسابَ فوقَ أندلُسِ الأنسِ

فشعَّ الشُّعاعُ في بغداد

ونشرْنا الآدابَ في الغرْبِ دَهْرًا

فمَشى الغرْبُ في دُروبِ الرّشاد

وجعلْنا جزيرةَ الغرْبِ تَسْمو

وتُحاكي جزيرةَ الأجداد

يابنَ زيدونَ قد جمعتَ وُفودًا

كلُّهمْ كالمنارِ في الليلِ هادِ

فلْتكنْ للجميعِ رمزَ اتّحادِ

يَجمَعُ العُرْبَ في المُنى والمبادي*

---

* من قصيدة كتبت بمناسبة مهرجان ابن زيدون الذي نظم بالمغرب بمناسبة مرور ألف سنة على ميلاده 1975.

2 ـ فاتح الأندلس

[المتقارب]*

إذا ما ذكرناكَ يا ابنَ زيادِ
تهلل بالبشرِ وجهُ الزمانِ
وتُزهرُ أندلسُ في خيالي
وتخضوضرُ العُدوتانِ اللتانِ..
نشرتَ البنودَ بأفقيهما
وسُقتَ الجنود لكسب الرهان
فعفوكَ يا طارقَ ابنَ زيادِ
ويا بطلَ الرمحِ والهُندواني
إذا لم أُقم لكَ أعظمَ نُصْبِ
بِيَسْهِ على شامخات المباني
فأنتَ قرنتَ اسمكَ السرمديُّ
إلى جبلٍ خالدٍ كالزمان
فأضحت أمامَ علاكَ المعالي
تُحِسُّ برفعها في هوان
وأعلنتَ للعُربِ رايةَ فخر
تُرفرف فوق رُبى القيروان

* من قصيدة طويلة. 1973

3 ـ معارضات جديدة لموشّحات قديمة

أ ـ صدى الأندلس

[الرمل]

أيّها الشّادي الّذي غنّى، كما ... كانَ أهلُ الفنِّ في الأندلسِ
إن روحي تتشهّى نغمًا ... كرحيقٍ في ثغورِ الأكؤسِ

فأعِدْ أنغامَ عهدٍ مزهرِ ... يلتقي السّواقعُ فيه بالخيالْ
إنّما الشّعرُ وصوتُ المِزْهَرِ ... يبعثانِ الوحْيَ والسحرَ الحلالْ
فاسْكُبِ اللّحنَ بِلَيْلٍ مُقْمِرِ ... في رُبا «غرناطةٍ» ذات الجمالْ

في حماها الفنُّ دهرًا قد سَمَا ... وسَما الشّعرُ سُمُوَّ الأنفُسِ
كادَ أنْ يلمسَ أهدابَ السّما ... مُوقِظًا جَفْنَ النُّجومِ النُّعَّسِ

كُلّما أظلمَ لَيْلٌ وسَجَا ... رفعَ العُشّاقُ أعلامَ الغِناءْ
وأضاؤوا بالأغاريدِ الدُّجى ... في حِمى «ولّادةٍ» ذاتِ البَهاءْ
«وابْنِ زيدونَ» الّذي قدْ تَوَّجا ... ذلكَ العهدَ وزانَ الشُّعراءْ

هذهِ اللّيلةُ أبدَتْ أنجُما ... مِثلَ دُرٍّ زانَ جِيدَ الغَلَسِ
كُلُّ نَجْمٍ في الدَّياجي ابْتَسَما ... مِثلَ حَسْناءَ بَدَتْ في عُرُسِ

أتمنّى كلَّ يومٍ أنْ أرى ... ثغركِ المُفترَّ عنْ زَهْرِ الشّقيقْ
مثلَ هذا الحُسْنِ هلْ عيني ترى ... ويذوقُ القلبُ من هذا الرّحيقْ
وأرى طَيْفَكِ حتّى في الكرى ... علّهُ يُطفىءُ في قلبي الحريقْ؟...

أم سيجري دمعُ عيْني عنْدَمَا ... نَارهُ في الخدِّ مثلُ القبسِ
قانيًا قد سالَ من عيني دَمًا ... أحتسي من خَزْهِ ما أحتسي ؟!

يا زمانًا مرَّ مثلَ الحُلُم ... أسْكَرَ الدنيا بمجدٍ لا يَبيدْ
يومَ كُنَّا كالضِّيَا في الظُّلَم ... نَبْهَرُ الكَوْنَ بماضينا التَّليد
مِثْلَ نارٍ فوقَ رأسِ العَلَم ... ليتنا نَحْيَاهُ في العَهْدِ الجديد

هل يُعيدُ الدهرُ ماضينا ؟ فَمَا ... أشْبَهَ الماضي بعُمْرِ النرجسِ
كَمْ ليالٍ عاشَهَا القلبُ، كَمَا ... عاشَ عُصْفُورٌ بروضٍ مُؤْنِسِ

شادِيَ الألحانِ باللهِ أعِدْ ... لَحْنَ حُبٍّ يُرْجِعُ الماضي القديمْ
وتَرَفَّقْ بفؤادي واتَّئِدْ ... نَهْوَ مِنْ طُولِ النَّوى أضْحَى سَقيم
إنّ قلبي في ضُلُوعي يَتَّقِدْ ... كُلَّمَا غَنَّيْتَ بالصوتِ الرخيمْ :

(جَادَكَ الغيثُ إذا الغيثُ هَمَى ... يا زمانَ الوصلِ بالاندلسِ
لم يكنْ وصلُكَ إلاّ حُلُمًا ... في الكَرى أو خلسةَ المختلسِ)

هذا موشح تام كُتب على الطريقة الصحيحة لكتابة الموشحات، فهو يتكون من «مطلع» وخمسة أبيات، والبيت يتكون من «دور» و«قفل» و«الأدوار» في هذا الموشح ذات أربعة أغصان، وأما الأقفال فهي ذات ستة أسماط. وقاعدة «الخرجة» متوفرة في هذا الموشح أيضا، فهي مطلع موشح معروف للسان الدين بن الخطيب.

ب ـ النور والديجور

[السريع]

اللَّيْـلُ أرخـى فَوْقَ هذي البِطـاح
ألفَـيْ جَنـاحْ
ونامَـتِ الأعيُنُ بَعْـدَ الـرُّواحْ
**
واستَيْقَظَـتْ في الأفْقِ عَيْنُ النُّجـومْ
فَهْـيَ الرُّجُـوم
تَصُـدُّ مَنْ باغتَبَـا بالهُجُـومْ
**
تلوح في الأجواءِ مِثْلَ الرِّمَـاحْ
يَـوْمَ الكِفَـاح
تَهْـتَزُّ كالأغْصَانِ وَسْطَ الرِّيَـاح
**
الـنُّورُ أخفَـى والظَّلامُ انتشَـرْ
أيـنَ المَفَـرّْ؟!
إن غـابَ عنَّـا في الليالي القمـرْ؟!
**
الليـلُ في الآفـاقِ مَـدُّ الجَنـاحْ
ظُلْمـاً صُـراحْ
فهـلْ على من دأبُـهُ من جُنَـاحْ؟!
**
يا ناشراً في الكون هـذا السِّتـارْ
لُـذْ بالفِـرار
فقدْ بدتْ في الأفْقِ شمسُ النهـار
**

وأنْطَـقَ البـلبُلَ عِـطْرُ الأقـاحْ

والـوردُ فـاحْ

والـزهـرُ والنسرينُ عَمَّ البِطاحْ

**

وطـاردَ النُورُ سوادَ الظلامْ

بـعدَ المنامْ

وَرَفَّ فـي الأفْـقِ كَسِرْبِ الحمامْ

**

قـد لَبِسَتْ هـذي الريـاضُ الفِسَاحْ

أحْـلى وِشَـاح

فانهـضْ فإنَّ العيشَ فيها مُتَاحْ

**

والنـورُ مثـلُ السيفِ فيـه مَضَاءْ

عَـذْبُ الضِّياءْ

يُشْدُ فجراً فـي رِحـابِ الفَضَاءْ

**

«قـد حـرّكَ الجُلْجُلَ بـازي الصَّباحْ

والفـجرُ لاحْ

فيـا غُـرابَ الليلِ حُثَّ الجَنـاحْ»

1985/5/16

---

* خرجة هذا الموشح مأخوذة من مطلع موشح مفقود للسان الدين بن الخطيب. قال المقري في نفح الطيب (ج10ص 293) ط. محيي الدين عبد الحميد.

ومن المنسوب إلى محاسنه قوله :

قـد حرّكَ الجُلجُلَ بـازي الصباحْ

والفـجرُ لاحْ

فيـا غرابَ الليلِ حُثَّ الجناحْ

وهذا مطلع موشح بديع له لم يحضرني الآن تمامه، لكوني تركته وجملةً من كلام لسان الدين في كتبي بالمغرب، جبرها الله تعالى، وهو معارض للموشح الشهير الذي أوله :

ينفسجُ الليلِ تـذكّى وفـاحْ

بينَ البطـاحْ

كـأنه يُسقَى بمسـكٍ وراحْ »

ثم ذكر موشحًا لابن نباته في مدح جلال الدين الخطيب على نفس النمط .

4 ـ موشّح جديد
موسيقي الحياة

تنسابُ موسيقى الحياةِ على المدى
وتَئنُّ كالنّبضاتِ في قلبِ الوجُودْ
إنّا لنسمعُ في الحياةِ لها صدى
وتَحِنُّ في أرْجائها لحنَ الخلُودْ
اللّحنُ في همْسِ النّسائمِ غرّدا
واهتزّتِ الألحانُ في قصْفِ الرُّعُودْ
[الصّمْتُ والصّدى * على الغِنا شهُودْ]

* * *

في الفجرِ تستيقظُ الأكوانُ منْ حُلُمِ
وتستفيقُ ونُورُ الشّمسِ في الحُجُبِ
ويَخلعُ الصُّبحُ ثوبَ اللّيلِ والظُّلَمِ
على لحونٍ تُشيعُ الكونَ بالصّخَبِ
[ويَضحكُ النّدى * كالدُّرِّ في الوُرُودْ]

* * *

الشّمسُ تطلعُ صُبحًا وتغمرُ الأكوانا بالسّنى
والزّهرُ ينفحُ نفحًا تخالهُ أجفانا إذْ رنا
والنّايُ يُرسلُ نوحًا فيُطربُ القُطعانا بالغِنا
والغُصنُ يَشطحُ شطحًا فيَغتدي نشوانًا وانثنى
[ويَفقدُ الهُدى * ويَكثرُ الشُّرودْ]

* * *

تحرّكَ ذاكَ القطيعُ صباحًا
على لحنِ مِزمارِ راعٍ طروبْ
يسيرُ وليسَ يخافُ الرّياحَا

فَفِيهَا يَرَى اللَّحْنَ عِنْدَ الهُبُوب
تَظَلُّ الخِرَافُ تُعِيدُ الصِّيَاحَا
وَتُرْسِلُ لَحْنًا يَهُزُّ القُلُوب
وَتَثْغُو فَتَشْدُو وَتَبْغِي الرَّوَاحَا
إِذَا اقْتَرَبَ اللَّيْلُ عِنْدَ الغُرُوب
[تُرَدِّدُ النِّدَا * تُرِيدُ أَنْ تَعُود]

* * *

بِقُرْبِ النَّهْرِ قَدْ لَاحَ القَطِيعُ
عَلَى الأَعْشَابِ، يُطْرِبُهُ الخَرِيرُ
حَوَالَيْهِ زُهُورٌ ؟ أَمْ شُمُوعُ ؟
وَعُشْبٌ كَالزَّرَابِي ؟ أَمْ حَرِيرٌ ؟
وَطَيْرٌ شَاقَهَا جَوٌّ بَدِيعٌ ؟
تُغَنِّي فِي فَضَاهَا ؟ أَمْ تَطِيرُ؟
جِنَانٌ مَا نَرَاهُ ؟ أَمْ رَبِيعُ ؟
وَحَفْلٌ قَدْ طَغَى فِيهِ الحُبُورُ؟
وَمُوسِيقَى الحَيَاةِ لَهَا وُلُوعُ
يَسِيرُ بِوَقْعِهَا الكَوْنُ الكَبِيرُ
[فَهُمْ عَلَى المَدَى * بِمِثْلِهَا يَجُود]

* * *

عَزَفْنَا عَلَى الآلَاتِ يَوْمًا إِلَى المَسَا
وَلَكِنْ عَزَفْنَا فِي الظَّلَامِ عَنِ العَزْفِ
سِوَى أَنَّ لَحْنًا لِلْحَيَاةِ تَرَدَّدَا
وَظَلَّ طَوَالَ اللَّيْلِ يَنْسَابُ فِي لُطْفِ
فَكِدْتُ بِرَغْمِ الصَّمْتِ فِي غَسَقِ الدُّجَى
أُحِسُّ بِلَحْنِ النَّايِ وَالرَّقِّ وَالدُّفِّ
[يَصْحَبُهَا صَدَى * رَنِينِ عَزْفِ عُود]
طَارَ نَوْمِي فِي هَدْأَةِ اللَّيْلِ لَمَّا
ضَاعَ قَلْبِي فِي أَبْحُرِ الأَحْلَامِ

تَجَلاَ اللَّحْنُ عَنْ فُؤادِيَ هَمَّا
كَانَ أَلْقَاهُ فِيهِ هَوْلُ الظَّلاَمِ
وإذا مَا غَنَّيْتُ أَلْفَيْتُ حُلْمَا
غَارِقًا فِي اللُّحُونِ والأَنْغَامِ
[تُشِيرُ مَنْ شَدَا * بِلَحْنِهَا الشُّرُودْ]
* * *
يَا لِقَلْبٍ مِنْ هَوَاهُ، لَمْ يَتُبْ
ظَلَّ طُولَ اللَّيْلِ يَشْدُو وَيُغَنِّي
قَصَّرَ اللَّيْلَ بِرَنَّاتِ النَّغَمْ
تَبَدَّى لِلسَّاهِرِ نَحْوَ الفَجْرِ يُدْنِي
وَثُغُورُ النَّجْمِ ظَلَّتْ تَبْتَسِمْ
تَنْشُرُ الأُنْسَ وَتُوحِي بِالتَّمَنِّي
وَتَرَى النُّورَ عَلَى الأُفْقِ عَلَمْ
كُلُّ حَيٍّ حَوْلَهُ غَنَّى بِلَحْنِ
[الفَجْرُ قَدْ بَدَا * فِي أَحْسَنِ البُرُودْ]

قليبية 10ـ 12ماي 1993

(يتبع)

كتب هذا الموشح على بحور متعددة وهي على الترتيب التالي :
الكامل، البسيط، المجتث (المذيل) المتقارب، الوافر، الطويل، الخفيف والرمل، والتزمت القوافي في الصدور والأعجاز، وختم كلّ مقطع ببيت على منهوك الرّجز موحد القافية ولم نلتزم أطوال المقاطع.

Conscients de ce dilemme, depuis plus d'un siècle, les musulmans n'ont jamais eu le courage de prendre une position nette à ce sujet et maintiennent une confusion dans les esprits qui ne peut que profiter à l'intégrisme religieux.

Il est patent que, dans ce domaine, la responsabilité des hommes de sciences est indéniable. Etant mieux à même de comprendre le sens profond de ce dilemme, ils sont néanmoins restés muets, laissant le champ libre aux théologiens pour décider de la manière dont nous pouvons et devons penser et vivre l'Islam.

Fort heureusement, un Ingénieur Syrien vient de sauver l'honneur en publiant, tout récemment, une nouvelle lecture du Coran, telle que devrait la faire un scientifique.

Cette entreprise, qui lui a demandé vingt ans d'un effort gigantesque, s'est traduite par un ouvrage de 600 pages intitulé "Le livre et le Coran" "Al-Kitāb wa-l-Kur'ān"(8) publié pour la première fois en 1990, cette œuvre magistrale est déjà à sa 3è édition bien qu'interdite jusqu'à présent dans la majorité des Pays Arabes, y compris l'Egypte. Elle bouleverse complètement toutes les idées que les musulmans se sont forgées sur le livre sacré et sur l'Islam, en les plaçant d'emblée au Cœur de 20e siècle.



---

(1) «كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ».

(2) «دين ودينا».

(3) حجّة الإسلام».

(4) اتّبعُوا ولا تبتدعُوا».

(5) «ولَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً، وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً» (35 فاطر - آية 43).

(6) «سُنَّةَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً» (48 الفتح - آية 23).

(7) «حجّة الإسلام».

(8) «الكتاب والقرآن».

ront si considérables qu'il n'est guère possible d'entrevoir, tout au moins dans un avenir prochain, un théologien capable de prendre une telle initiative.

2) - Ou alors les théologiens continueront à se réclamer de l'Acharisme pur et dur et dans ce cas, s'ils sont logiques avec eux-mêmes, ils ne devront plus se référer aux travaux d'Ibn Sina, de Farabi et d'Ibn Rochd pour prendre la défense de l'Islam.

Dans cette hypothèse il conviendrait d'instituer une séparation totale entre science et Religion, ce qui conduirait inévitablement à une véritable marginalisation de l'Islam, car la foi ne pouvant se concevoir sans mysticisme, le sunnisme essentiellement basé sur l'Acharisme se placerait radicalement à l'opposé de la Science.

Comme la Science est une activité purement rationnelle, n'ayant pas pour but de percer les secrets de la création mais se contentant de rechercher les lois qui gouvernent la Nature pour mieux la comprendre, nous en déduisons que science et Religion agissent sur des plans bien séparés qui ne peuvent se mêler sous peine de créer de graves confusions dans les esprits.

En conséquence, pour progresser dans son propre domaine, la Science doit être complètement séparée de la Religion. C'est ce qu'avait voulu signifier Ibn Rochd, dès le 12e siècle, aux théologiens qui le taxaient d'athéisme en leur proclamant :

"Je ne dis pas que cette Science que Vous nommez science divine soit fausse, mais je dis que moi, je suis connaisseur de science humaine."

Science humaine, Science divine, voilà deux domaines antinomiques qui ne doivent jamais empiéter l'un sur l'autre ce qui implique, pour les théologiens en tant que tels, de rester en dehors de la Science et, à plus forte raison, de n'avoir aucune autorité sur les hommes de Science ni sur les programmes de l'enseignement et de la Recherche scientifiques.

En conclusion: le choix qui doit être net et sans équivoque est pour le croyant un choix véritablement dramatique :

1) - soit continuer à considérer Ghazali comme "Preuve de l'Islam"(7) "Hujjat al-Islam" ce qui reviendrait à condamner Ibn Rochd, Avicenne et Farabi, c'est-à-dire renoncer à tous les acquis de la science moderne.

2) - soit considérer Ibn Rochd, Avicenne et Farabi comme des génies de la civilisation musulmane, mais alors il faudra relever la responsabilité écrasante de Ghazali et dénoncer son rôle néfaste qui devait conduire fatalement la civilisation musulmane vers une décadence inéluctable.

Rochd. Malheureusement Ghazali était trop imbu de la conception acharite est sa classification conduisait inévitablement à une condamnation pure est simple de l'enseignement des sciences.

La différence doctrinale apparaît alors comme fondamentale entre lui et Ibn Rochd, cet autre philosophe, tout aussi bon musulman, dont les idées, parfaitement justes, étaient en avance de plusieurs siècles sur son temps. La conception acharite de la Religion musulmane, ayant triomphée, les musulmans en ont été imprégnés durant huit siècles et leur manière de penser et d'agir en a été façonnée.

Ainsi, quoique nous fassions, notre subconscient est acharite malgré nous. Et c'est la conception acharite de l'Islam qui nous fait croire que toute théorie scientifique, qui nous semble en accord avec notre conception de l'Islam, se trouve mentionnée dans l'un ou l'autre des versets du Coran, alors que cette théorie, certainement imparfaite, n'est qu'une tentative humaine pour essayer de mieux comprendre les phénomènes naturels alors que la Science de Dieu est infinie.

Ibn Khaldoun, ce génie Universel, l'a bien souligné dans sa Muqaddima, à propos de la "Médecine du Prophète" :

"Il n'est pas question de supposer que la Loi religieuse puisse prescrire de telles pratiques. Mohamet a été envoyé pour nous enseigner la Loi Religieuse et non la médecine, ou tout autre notion profane."

C'est la conception Acharite de l'Islam qui nous fait croire, encore aujourd'hui, que toutes les sciences sont incluses dans le Coran, comme si celui-ci était un traité de Cosmologie, de mécanique ou de physiologie, et qu'il n'y a aucune raison de dépenser son énergie pour les rechercher ailleurs.

Il est donc temps de bien clarifier la position du musulman face à l'Acharisme classique qui, par sa négation absolue des lois naturelles et par la confusion qu'il a provoquée entre Science et Religion, a induit la communauté musulmane dans une erreur tragique, cause première ayant entraîné beaucoup d'autres, de la décadence de la civilisation musulmane et de la soumission des Pays Musulmans à l'Occident.

Nous nous trouvons donc devant un choix essentiel bien douloureux :

1) - Ou bien les théologiens annoncent, sans équivoque, que la doctrine Acharite doit être réformée de manière à ce qu'elle ne soit plus en contradiction avec les Lois de la Nature. Or sans le dire clairement les théologiens les plus éminents, a commencer par le Cheikh Mohamed Abdou, semblent approuver cette approche puisqu'ils s'appuient sur les œuvres de ceux que les Acharites avaient combattus pour défendre l'Islam contre ses détracteurs. Mais qui oserait entreprendre une telle réforme. Celle-ci provoquerait un véritable séisme dont les effets se-

Il faut croire que l'Acharisme a été si bien ancré dans les esprits qu'un savant encyclopédiste du calibre d'Ibn Khaldoun ne put s'y opposer ouvertement, alors que lui-même constitue un exemple vivant de ce que devrait être un véritable savant.

En résumé l'Europe, reprenant le flambeau de la civilisation scientifique, faisait, elle, un choix tout différent qui va se révéler rapidement être celui qui va la conduire vers la puissance dominatrice.

7- Critique de l'Acharisme :

Arrivé à ce point de mon exposé, pourrais-je oser entreprendre une critique, au moins partielle, de l'Acharisme. Je dis bien de l'Acharisme et non pas de l'Islam. L'Acharisme n'est en effet qu'une certaine interprétation des prescriptions du Coran. C'est donc une œuvre humaine qui n'a rien d'absolu et sa critique ne peut que renforcer l'Islam et non l'affaiblir comme certains pourraient le penser.

Cette critique va se placer sur le plan purement scientifique où l'erreur commise par l'Acharisme est sans équivoque.

En effet nous constatons bien aujourd'hui que la Nature obéit à des lois immuables, lois qui sont en fait les lois de Dieu.

"Tu ne trouveras, en vérité, ni changement ni déviation dans les lois immuables de Dieu (S XXV, 43)"(5).

"Telle fut de tout temps la loi de Dieu, les lois de Dieu demeureront immuables (S XL VIII, 23)"(6).

Créant un univers harmonieux selon un ordre bien établi, Dieu ne peut détruire cette harmonie, qu'Il a voulue pour cet Univers, en modifiant à tout moment les lois qui le régissent. Sa liberté infinie ne peut donc aller jusqu'à détruire ce qu'Il avait créé.

"*Mes lois demeureront immuables*" a proclamé Dieu dans le Coran.

Basée sur un postulat qui confond Science et Religion, la doctrine Acharite nécessite une clarification quant à sa position vis-à-vis de la Science, si l'on veut que la civilisation musulmane reprenne son ascension vers le progrès. En effet, les théologiens, et en particulier Ghazali, se sont lourdement trompés en niant l'existance des lois naturelles et sont les principaux responsables de cette plongée irrémédiable des musulmans dans l'obscurantisme.

Comme nous aurions voulu que Ghazali, par sa classification des matières d'enseignement, ait voulu séparer, sans les condamner, les matières profanes de celles qui sont en rapport avec la foi, ce qui était la conception même d'Ibn

Tandis que les théologiens savouraient leur victoire sur les moutazilites, la Science et la philosophie fleurissaient en Europe où elles allaient provoquer la plus formidable des révolutions scientifiques et techniques.

En effet pendant que les musulmans brûlaient leurs acquis, les Européens se dépêchaient de les récupérer. En fait le transfert de la science musulmane en Europe débuta dès le 11e siècle et s'accéléra progressivement pour atteindre des proportions gigantesques au 12e et au début du 13e siècle. Et lorsque, en 1492, les Espagnols entrèrent triomphalement à Grenade, ils brûlèrent les Corans qu'ils y trouvèrent ainsi que tous les livres théologiques mais conservèrent précieusement les ouvrages de philosophie, de sciences et de médecine.

Les musulmans ayant jeté le flambeau de la science aux orties ce furent les Européens qui s'en emparèrent. Ils commencèrent par faire fructifier les idées originales émises par Ibn-Rochd qui devint le maître à penser de leurs philosophes.

A ce sujet Henry Corbin, dans son histoire de la philosophie, affirme :

"Avec Averroës naissait ce qui devait orienter la pensée européenne, à savoir cet Avéorisme latin qui récapitulait l'apport musulman à cette époque."

Alors qu'en Terre d'Islam l'enseignement de la philosophie et des sciences était banni, Ibn-Khaldoun signalait, dans sa Muqaddima, qu'il en était tout autrement en Europe :

"Nous avons entendu dire, tardivement, que dans le pays franc et sur le rivage nord de la méditerranée il y a une grande effervescence dans le sciences philosophiques. On dit qu'elles sont de nouveau étudiées et enseignées à de nombreux étudiants.

"On dit aussi que des exposés systématiques sont disponibles et même très accessibles, que nombreux sont ceux qui les connaissent et plus nombreux ceux qui les étudient..."

Puis comme pour se disculper, afin d'écarter les foudres des théologiens, il ajoutait :

"Dieu sait mieux ce qui existe là-bas, mais il est clair que les problèmes de la physique ne présentent aucun intérêt pour nous dans nos affaires religieuses. Nous devons donc les laisser de côté."

Connaissant le savoir encyclopédique d'Ibn-Khaldoun et son degré élevé d'intelligence et de finesse, ce paragraphe si détaillé et si précis n'est-il pas destiné plutôt à attirer l'attention des responsables sur l'importance de l'évolution des esprits dans ce qu'on appelait alors "Dar El Harb" afin qu'ils puissent se rendre compte du danger qu'ils pourraient encourir ?

intellectuelles et scientifiques. Les théologiens et les gouvernants avaient amputé la civilisation musulmane et son avenir en la condamnant à la réclusion à perpétuité.

Le résultat de cette politique suicidaire engendra un nouvel Homo Islamicus. Remettant son destin entre les mains de Dieu, celui-ci n'avait plus à faire d'effort pour créer ni même pour penser. Convaincu que le Coran incluait tout le savoir il considérait que toute innovation ne pouvait que conduire à l'erreur, de sorte que toute recherche devenait non seulement inutile mais néfaste. Cette nouvelle conception de l'Islam, érigée en véritable dogme, conduisait immanquablement à une véritable sclérose de la pensée.

En outre la perfection supposée de l'ordre musulman établi par l'acharisme privait de signification tout effort destiné à l'améliorer et empêchait les musulmans de se rendre compte par eux-mêmes vers quelle decadence ils entrainaient leur civilisation.

Ce véritable aveuglement atteindra les plus hautes autorités religieuses. En effet lorsque Napoléan Bonaparte, lors de la campagne d'Egypte, présenta au Cheikh d'Al Azhar les 120 savants qui l'accompagnaient, il s'entendit répliquer sur un ton hautain et quelque peu méprisant :

" Nous n'avons nul besoin de ces gens-là,"

"Nous possèdons tout dans le Coran"

Or dès le 10e siècle, Abou Hayyan Al-Tawhidi, constatant la rétrogradation mortelle qui commençait à se manifester écrivait déjà :

"La connaissance est le fruit d'une saine réflexion, elle apporte la vérité et incite à un combat, raisonnable. Mais comme on en est loin ! Le ciel de la Science s'est couvert de nuages, les ténèbres se sont abattus sur l'expression, le soleil de la sagesse s'est éclipsé, les préceptes de la religion sont violés, les bases de la politique sont en miettes, le cygne de la culture s'est envolé, l'édifice du bien est disloqué, la dignité est en haillons, la source de la vie tarie et le serment de fidélité frappé de stérilité.

"En effet il n'est point d'issues donnant sur la connaissance qui ne soient fermées, de berge cotoyant la raison qui ne soit affaisée, de rives qui ne soient érodées par le déferlement des flots, de frontières protégeant la sagesse qui ne soient livrées à l'invasion".

Vu l'évolution que devait prendre, par la suite, la civilisation musulmane, ce texte prophétique exagère à peine la gravité de la situation.

b) Pour l'Europe

Omeyyades.

En 1192 les théologiens s'acharnaient contre la bibliothèque d'un médecin célèbre de Cordoue accusé d'athéisme. La cérémonie se déroula en public sous la présidence d'un jurisconsulte patenté qui commença par un sermon contre les philosophes. Puis prononçant quelques mots au sujet de charque livre, il passait les volumes l'un aprés l'autre aux fanatiques présents qui les jetaient dans les flammes du bûcher. Un témoin raconte : "Je vis dans la main du docteur de la loi, l'ouvrage rarissime d'astronomie d'Ibn Al Haythem. Montrant le cercle par lequel cet auteur a représenté le globe céleste, le docteur s'écria : Voici l'immense malheur, l'inexpugnable désastre, la sombre calamité. et disant ces mots, il déchira le livre et le jeta lui-même au feu."

Saisis d'une véritable rage anti-scientifique qui était encouragée à la fois par les autorités politiques et par les autorités religieuses, les musulmans s'empressaient de brûler les acquis scientifiques et philosophiques qui avaient fait la renommée et la splendeur de la civilisation musulmane.

Ce fut un véritable **suicide intellectuel** dont on ne connaît aucun autre exemple dans le monde. Je dis bien suicide car la destruction de ces trésors intellectuels, accumulés durant 3 ou 4 siècles, ainsi que l'arrêt complet de toute créativité dans le domaine des sciences, ne furent pas l'œuvre d'envahisseurs barbares, mais le fait des musulmans eux-mêmes.

De son plein gré la communauté des croyants reniait ainsi sa propre civilisation et se livrait à un exercice d'autodestruction dont les effets ne cessent de se faire sentir jusqu'à nos jours.

Jamais dans toute l'histoire de l'humanité on n'avait vu les créateurs d'une civilisation aussi brillante jeter aux orties tout leur acquis scientifique de 4 siècles.

6- Le tournant de l'an 1200

L'an 1200 fut un véritable tournant aussi bien pour le monde musulman que pour le monde chrétien.

a) Pour le monde musulman

Le monde musulman avait fait le choix du mysticisme en rejetant rationnalité, réflexion et créativité.

Dans ce véritable volte-face, le monde musulman se refermait sur lui-même et s'anémiait dangereusement. Dès lors il allait présenter le spectacle navrant d'un univers figé, fermé à toute influence nouvelle, dépouillé de ses richesses

l'ordre établi.

Très rapidement une véritable "Assabiya" naissait dans le corps des théologiens et jurisconsultes d'une part et dans le corps de l'armée d'autre part. Transformés en véritables castes ces deux groupes vont considérer le maintien du statuquo non seulement comme essentiel pour les gouvernants mais aussi pour eux-mêmes eu égard aux privilèges dons ils bénéficiaient.

Cette collusion entre trois autorités : l'autorité religieuse, l'autorité militaire et l'autorité politique, dépassait de très loin ce que les Occidentaux appelaient au 19e siècle l'alliance du "sabre et du goupillon". Elle excluait l'influence de toute autre acteur au sommet de la pyramide sociale renforçant par là-même **l'absolutisme du pouvoir** et favorisant la **rigidification des institutions.**

Ainsi les autorités découvraient dans l'orthodoxie une arme puissante contre les contestataires et les théologiens y voyaient le meilleur moyen d'occuper une place prépondérante au sommet de la hiérarchie.

Le résultat fut que **l'objectif à atteindre ne consistait nullement à réaliser l'esprit du texte sacré** mais uniquement à **encadrer la société** afin de la dominer à la fois par les autorités politiques et par les autorités religieuses conjugant leurs efforts ces autorités pourchassèrent philopsophe et savants.

5 - L'élimination des ouvrages scientifiques et la mise à l'écart de la science.

Ce triomphe de l'Acharisme au sein des autorités politiques fut dramatique pour les philosophes et les hommes de sciences car, à quelques exceptions près, les princes et les hauts personnages abandonnèrent leur pratique du mécénat et ne protégèrent plus les savants contre les foudres des théologiens. Cette politique correspond, dans les états modernes, à la suppression totale de tout crédit réservé à la Recherche.

Si la Science et la Recherche ont succombé dès le début du 12e siècle en orient, elles vont connaître un sort plus terrible, en sa fin, en Andalousie et en Afrique du Nord. Elles connurent le même sort au début du 13e siècle en Egypte après la mort de Salaheddine et le déclin de son royaume.

les autodafés des ouvrages scientifiques se multiplièrent dans tout l'empire musulman.

En Mésopotamie et en Iran on a brulé les ouvrages d'Avicenne et de Farabi. En Andalousie on a brûlé les œuvres d'Avérroès. A Cordoue on a jeté aux flammes les manuscrits accumulés dans la grande bibliothèque par les califes

n'apprendre que ce qui est utile à l'accomplissement des devoirs religieux.

A un autre il conseille de se consacrer aux matières qui préparent l'individu à la vie dans l'au-delà en négligeant, précise-t-il, physique, chimie et poétique.

A un autre encore il ordonne de ne pas perdre de temps avec les sciences de la nature.

Cette correspondance a été éditée récemment à Téhéran dans un ouvrage intitulé : Makatibié Faryé Ghazali (1953).

c) La volonté politique

Sur le plan politique l'Acharisme eut d'abord l'appui du Calife Al Mutawakkil (847-861) dès le 9e siècle pour réagir contre les chiites. Renonçant au Mutazilisme ce calife adopta la doctrine Acharite comme dogme officiel de la Religion. Mais cela resta dans le domaine théorique.

Et ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du 11e siècle, avec l'avènement d'une nouvelle dynastie, la dynastie turque des seljoukides, fondée en 1038, et par l'entremise du Ministre célèbre Nizam Al-Mulk, que ce dogme fut imposé à tous comme dogme orthodoxe et enseigné dans des médrassa, écoles officielles créées à cet effet dans tout l'Empire.

Dans les médrassas l'enseignement fut limité à celui de la religion et à la formation des théologiens et autres fonctionnaires conformistes. Avec leur méthode de mémorisation, en dehors de toute réflexion, et leur orientation, ces écoles contribuèrent grandement à l'arrêt total du progrès scientifique portant ainsi un coup mortel à la véritable culture scientifique.

Grâce aux Medrassas, véritables forteresses théologiques, les idées de Ghazali ont pu pénétrer porfondément dans le corps de la Communauté musulmane assurant le triomphe de l'acharisme.

Mais il y avait plus, car avec le corps privilegie des religieux chargé de la défence de l'orthodoxie religieuse, se développait celui des janissaires, esclaves affranchis qui, en véritables robots, constituaient pour le pouvoir un instrument indispensable à l'encadrement des masses.

En effet l'instruction que recevaient ces futurs soldats, à la fois militaire et religieuse, en faisait des combattants fanatiques résolus à se sacrifier pour leurs maîtres et pour la religion officielle.

Le corps religieux et le corps militaire des janissaires jouissaient d'avantages matériels appréciables qui en faisaient les véritables défenseurs de

Avec Ghazali, qui apporta la dose nécessiare de mysticisme qui manquait à l'Acharisme, un second souffle parcourut l'Islam assurant le triomphe définitif de cette doctrine proclamée comme seule doctrine conforme aux principes de l'Islam.

Tout s'est passé comme si ce grand théologien, ayant considéré les pièces d'un puzzle, les avait toutes replacées à la place qui leur revenait. De là est née l'image d'un organisme complet et revifié **avec le mysticisme soufi pour cœur, la théologie Acharite pour tête et la jurisprudence pour membres opérationnels.** L'Islam orthodoxe, tel que nous le connaissons aujourd'hui, avait alors atteint sa mâturité.

Dès lors, tous les problèmes avaient trouvé leur solution et il convenait désormais de "suivre et d'obéir et non de réfléchir et d'innover" " 'Ittabi^{c}u wa lá Tabtadi^{c}u"(4). La porte de l'Ijtihad était irrémédiablement fermée.

b) Les textes :

Mais il ne suffit pas d'énoncer des principes et de promouvoir une doctrine, encore faut-il les codifier pour qu'ils puissent parvenir à toutes les couches de la population et façonner celle-ci. C'est le but des ouvrages mentionnés plus haut et que Ghazali rédigea à cette fin.

S'appuyant sur la doctrine Acharite qui prétend qu'à tout moment Dieu peut intervenir pour changer l'ordre des choses et procéder à la création exnihilo de tout ce qu'il désire, Ghazali conclut à l'inutilité des études scientifiques.

C'est ainsi que dans l'un de ses ouvrages il procèda à une classification en deux catégories des matières à enseigner

- les matières utiles au renforcement de la foi, au premier rang desquelles figurent l'étude du Coran et du Hadith, la théologie, la jurisprudence et l'étude de la langue arabe.

- les matières qui peuvent être nuisibles à la foi, comprenant la philosophie rationnelle et tout ce qui concerne le domaine scientifique.

Mettant en pratique les principes qu'il avait énoncés, cet encyclopédiste engagé approuva la destruction des livres scientifiques et ira jusqu'à présider lui-même l'autodafé des ouvrages d'Avicenne.

Pour se convaincre de l'effet négatif de son action sur l'avenir de la civilisation musulmane il faut feuilleter le receuil des lettres qu'il avait adressées aux étudiants lui demandant conseil sur les choix des matières à étudier.

A un étudiant, par exemple, il avait proposé d'étudier la dogmatique et de

a) l'émergence d'un théologien de grand prestige dont les conceptions théologiques s'imposeraient à l'ensemble de la Communauté musulmane et ce fut Abou Hamed Al-Ghazali qui remplit parfaitement ce rôle les musulmans le gratifièrent alors du titre prestigieux de : "Preuve de l'Islam"(3) Ḥujjat al-Islām

b) L'existence de textes de haute valeur spirituelle est suffisamment convaincants et ce sera Ghazali qui les rédigera :

Tahāfut al-Falāsifa, 'Iḥyā 'ulūm ad-Dīn, al-Munqiḏ mina aḍ-Ḍalāl.

Divagation des philosophes. Rénovation des sciences religieuses. Délivrance de l'erreur.

c) Une volonté politique soutenue et ce fut celle des seldjoukides qui prirent le pouvoir dès le 11e siècle.

Voyons maintenant comment ces trois conditions se trouvèrent réalisées d'une manière concomitante :

a) Al-Ghazali (1058-1111)

L'homme qui finit par imposer définitivement l'Acharisme comme fondement de l'Islam orthodoxe fut incontestablement Abou-Hamed Mohammad Al-Ghazali. D'origine iranienne, philosophe, théologien, juriste et mystique ce personnage extraordinaire fut le véritable architecte de l'orientation qu'a prise la Religion musulmane dès le 12e siècle.

Précisant la pensée Acharite Ghazali avait proclamé que tous les phénomènes de la nature découlent d'un ordre fixé par la volonté de Dieu qui peut, à tout instant, le modifier selon son bon plaisir: les démonstrations des scientifiques ne démontrent rien, précise-t-il, mais sèment le doute dans l'esprit des croyants, elles doivent être complétement rejetées.

Ayant réfléchi sur les moyens d'acquérir la connaissance il aboutit à la conclusion que c'est le mysticisme ou le soufisme qui répond le mieux à cette quête.

"Je suis parvenu à la vérité, dit Ghazali, non grâce à un raisonnement systématique, ni par une accumulation de preuves, mais par un éblouissement dont Dieu a investi mon âme".

Ghazali en tira la conclusion que les mystiques (les soufis) sont les héritiers du Prophète. Sous-entendue ce ne sont pas les savants.

Plus tard les théologiens **affirmèrent que la véritable science ne peut être que religieuse** , et en conséquence se gratifièrent de titre prestigieux de Ulémas ou Savants.

et s'applique à tout ce qui existe dans la nature. **Il n'y a donc pas de loi immuable** puisque Dieu peut intervenir à tout moment pour changer l'ordre des choses. En autres termes Dieu, de par sa volonté, peut modifier à tout moment les phénomènes de la nature selon son bon plaisir.

Dans ces conditions pourquoi rechercher les causes d'un évènement puisque de toute manière si cet évènement a eu lieu c'est uniquement parce que Dieu l'a voulu ainsi et qu'Il peut changer son évolution à tout moment. Cela revient à dire **qu'aucune loi ne gouverne le monde** en dehors de la volonté de Dieu qui peut, en tout moment, changer le cours des choses. C'est la **négation même de la science** puisque le but ultime de celle-ci est justement la recherche des lois immuables qui gouvernent l'Univers.

Dans ces conditions **la science n'a pas sa raison d'être** et tous ceux qui cherchent à la promouvoir se placent ipso facto en opposition à la volonté divine et ne peuvent être que des mécréants.

La nouvelle orthodoxie établie par Al-Achari va donc façonner l'esprit du musulman pour en faire un Homo Islamicus qui, pour toute action, s'en remet à Dieu, maître de l'Univers.

Avant de tirer toutes les conséquences qu'une telle conception philosophique peut avoir dans le domaine de la science, voyons comment cette nouvelle doctrine a fini par s'imposer à tous les musulmans quelque soit leur rite.

4- Le triomphe de l'Acharisme :

A la mort d'Al-Achari en 935, sa théologie ne constituait qu'une certaine conception, parmi d'autres, de la philosophie musulmane. A cette époque la philosophie rationaliste des mutazilites prédominait. Mais l'heure du choix allait bientôt sonner, car deux voies principales s'offraient aux musulmans :

a) La voie rationaliste où prédominent l'intelligence et la raison. Cette voie conduirait à un renforcement de la méthode rationnelle et scientifique qui pourrait alors s'imposer dans tous les domaines d'activité. Dans ce cas les théologiens se trouveraient ipsofacto éloignés des centres vitaux de décision et perdraient leur influence sur la masse des musulmans.

b) La voie mystique soumettant toute action à la volonté de Dieu et c'est le triomphe de l'Acharisme, qui est la doctrine des théologiens. Dans ce cas ce seraient les hommes de science qui se trouveraient relégués à l'arrière plan laissant le champ libre aux théologiens pour imposer leurs propres conceptions.

Mais le triomphe de l'Acharisme ne pouvait s'imposer que si les trois conditions suivantes se trouvaient réalisées à la fois

suicidaire de stopper net cet élan vers le progrès scientifique et technique.

En effet la science musulmane avait fait des progrès tels qu'elle commençait à se détacher nettement de la métaphysique pour prendre, d'une manière autonome, son véritable essor.

A l'appui de cette affirmation je citerai cette phrase célèbre d'Ibn Rochd qui, répondant aux théologiens l'accusant d'athéisme, avait rétroqué :

"Ô hommes ! je ne dis pas que cette science que

"Vous nommez science divine soit fausse, mais je

"dis que moi, je suis connaisseur de science humaine",

Cette phrase contient les germes de la civilisation moderne qui distingue clairement la sphère religieuse de la sphère profane. En effet "l'humanité nouvelle qui s'est épanouie à la Renaissance, est sortie de cette pensée lumineuse" affirme l'historien Geoffroy Quadri.

Prenant son essor d'une manière indépendante la science s'éloignerait ainsi de la métaphysique ce que les théologiens ne pouvaient accepter car alors elle **échapperait à leur contrôle.**

Il faut croire que cette tendance commença à se faire sentir dès le 10e siècle puisque Al Achari, comprenant parfaitement le danger d'une telle évolution, avait brusquement décidé de rompre avec le muctazilisme, dont il était initialement un adepte, pour développer une théologie qui en prenait le contre pied.

En effet, pour contrecarrer toute spéculation d'ordre purement scientifique et ramener toute étude philosophique sous l'ombrelle de la théologie, Al Achari commença par nier l'existence des lois naturelles qu'il considéra comme contraire à la lettre et à l'esprit du Coran.

Selon Al Achari la suite habituelle des phénomènes que nous observons dans la nature ne s'effectue que par la volonté divine et ces phénomènes continuent à se dérouler tant qu'il plait à Dieu de ne pas les changer.

Créateur sans cess, Dieu intervient partout, tout le temps et dans tout. Il n'y a donc pas de causes secondes en dehors de sa volonté, donc pas de lois naturelles qui puissent s'interposer entre Lui et sa création.

Cette nouvelle théologie, car elle est formulée, pour la première fois en Islam, d'une manière aussi nette proclame haut et fort que pour le musulman **il n'y a pas d'enchainement raisonnable des causes**: Dieu recrée à chaque instant la "trame miraculeuse des évènements" comme l'a fait remarquer Louis Massignon.

C'est la théorie de la **liberté infinie de Dieu.** Cette liberté est totale

où en était la science musulmane au 11e siècle.

En premier lieu rappelons que, comme pour les savants - philosophes grecs, les sciences n'étaient qu'une branche de la philosophie ce qui, dans l'esprit du musulman, mêlait métaphysique et science profane. Cela allait dans le sens d'une certaine conception de l'Islam pronée par les docteurs de la foi qui proclamaient déjà que l'Islam est à la fois "pouvoir spirituel et temporel" "Din wa Dunya"(2)

Pour ce qui est de l'état de la science musulamane et des progrès déjà réalisés mentionnons quelques faits précis.

Autour de l'an mille Avicenne composait ses premiers traités et Al Birouni concevait son remarquable ouvrage sur l'Inde où il mentionnait les observations d'ordre géologique qu'il avait relevées.

Dans le domaine de l'optique Ibn Al Haythem découvrait les lois de la vision et celles de l'opitique en procédant à des expériences préfigurant de véritables recherches à caractère moderne.

De son côté Al Battani concevait la triogonométrie comme science à part entière et Aboul Wafa préconisait les constructions géométriques à l'aide de la règle et du Compas. Al Kindi devait créer une science de la musique et Al Makdissi faisait faire à la géographie un grand bon en avant. Je ne parlerai pas de la médecine, car les progrès réalisés sont fort connus.

Durant 4 siècles la science musulmane fit des progrès énormes dans tous les domaines et chez beaucoup de savants l'ontologie s'alliait à l'esprit scientifique.

Ainsi, par exemple, Jabir Ibn Hayyan développait sa "théorie de la balance" qui représentait la première tentative de fonder un **système quantitatif** pour les sciences naturelles et la physique.

De son côté Al Birouni préconisait **l'observation et l'induction** comme sources de connaissance. Par l'observation des fossiles et l'étude sédimentaire des terrains rocheux il avait conclu à de grandes catastrophes géologiques dans le lointain passé.

Pour ce qui est des bibliothéques mentionnons celles de Bagdad et de Beït Al Hikma, celle de Hakam II, à Cordoue, qui ne comprenait pas moin de 400 milles volumes et celles, nombreuses, du Caire pour lesquelles les Califes Fatimides avaient nommé plusieurs centaines de bibliothècaires pour veiller sur les millions de manuscrits qu'elles renfermaient.

Mais j'arrête là cette énumération qui n'est faite qu'à titre indicatif pour montrer, et on ne le répétera jamais assez, que la civilisation musulmane aurait pu continuer sur sa lancée si les musulmans eux-mêmes n'avaient pris la décision

2- Les germes de la décadence : 12e et 13e siècles :

Pour cette deuxième période j'avais dit également :

L'amorce de la décadence s'est produite dès le 12e siècle lorsqu'un esprit sectaire commença à prévaloir dans la société intellectuelle, favorisant le courant le plus opposé à tout enseignement faisant appel à l'intelligence et à al Raison, et projetant au devant de la scène politique, d'une manière peut être insensible mais sûre, une classe privilégiée, celle de ceux qui vont se gratifier du titre prestigieux de Oulémas alors qu'ils ne sont que de simples juristes ou Fuqahas.

Cette nouvelle classe de société, que l'Islam des premiers siècles n'avait pas connue en tant que telle avec une si forte prédominance, va désormais assumer seule la légifération de l'enseignement en le réduisant aux seules études liées directement au phénomène religieux.

Cette politique obscurantiste de l'enseignement, dans le sens où elle était exclusive, finit par aboutir à l'élimination complète de la philosophie rationnelle, de la science et même de l'Astronomie et de la médecine experimentale, celle-ci étant remplacée par la médecine des amulettes appelée abusivement médecine du Prophète.

C'est sur cette deuxième epoque de la civilisation musulmane que je vais braquer le projecteur, dont j'ai parlé au début de cet exposé, pour essayer de dégager les causes du mal qui avait frappé la société musulmane.

A cet effet il nous faut remonter au début du 10e siècle pour retrouver le théologien Abul-Hassan cAli Ibn Ismaïl Al-Ashcari (873-935) fondateur d'une doctrine qui, vu son développement et sa prédominance au sein de la société musulmane, portera le non **d'Acharisme**.

Alors qu'il était lui-même un adepte du Muctazilisme, Al-Achari décida subitement de s'opposer systématiquement à la philosophie rationaliste et sa nouvelle conception philosophique finira par s'imposer en tant que doctrine orthodoxe de l'Islam sunnite.

De ce fait le mcutazilisme considéré comme hétérodoxe, finira par être complétement éliminé, ses adeptes ayant été pourchassés dans tout l'Empire Musulman.

3 - L'Etat de la science musulmane au 11e siècle :

Pour essayer de comprendre l'évolution des esprits, voyons succintement

2 - **Une deuxième période** qui vit s'implanter, dans la société musulmane, les germes du cancer mortel de sa régression dans le domaine scientifique. Cette période s'acheva par la destruction complète de Bagdad par les Mongols au 13es.

3 - **Enfin la longue période d'agonie** et de décadence, n'ayons pas peur des mots, qui se prolongera jusqu'au 19e siècle, je dirai même jusquu'à nos jours.

1) La période brillante : 7e - 11e siècles

En quelques phrases j'avais défini cette période de la manière suivante :

Nantis d'une nouvelle religion très tolérante, très dynamique, largement ouverte vers le progrès dans tous les domaines intellectuels : lettres, sciences, philosophie, art - préconisant un humanisme exceptionnel les musulmans des premiers siècles de l'Islam s'étaient lancés vers la conquête du savoir avec une soif incommensurable, mettant en application, d'une manière intelligente et dynamique, la directive du Prophète :

"Allez enquérir le savoir dusse-t-il être en chine".

Héritiers de deux grandes civilisations, celle des pharaons de l'Egypte et celle des sumériens de la Méscpotamie; sans aucun complexe, ni de supériorité, ni d'infériorité, ils entrèrent er contact avec les quatre grandes civilisations de l'époque : l'hellénisme et la civilisation gréco-romaine, la civilisation persane, la civilisation indienne et la civilisation chinoise. Ils assimilèrent ces quatre civilisations avec une facilité étonnante et les intégrèrent en une synthèse harmonieuse, créant ainsi la civilisation des Omeyades et surtout celle des Abassides en Orient et celle de l'Andalousie en Occident.

A cette époque bénie, aucun de ceux qui avaient en charge l'acquisition du savoir ne se posait la question de savoir si un Aristote, un Platon un Pythagore, un Archimède, un Socrate un Hippocrate ou un Conficius était un polythéiste ou un mécréant. Ce qui les intéressait avant tout, c'étaient les œuvres que ces génies avaient léguées à l'humanité.

Cet esprit tolérant, largement ouvert au progrès, a permis aux musulmans des premiers siècles de se placer à la tête de l'humanité, de toute l'humanité, pour la conduire vers cette civilisation universelle qui donna à l'Islam ce visage rayonnant que Dieu a voulu lui assigner. Ainsi les musulmans avaient pu acquérir une avance de plusieurs siècles sur tous les autres peuples de la terre.

civilisation musulmane, notamment ceux d'ordre théologique et religieux.

Par la même occasion cet éclairage nous permettra de mesurer l'importance vitale du choix que les autorités politiques et religieuses ont cru devoir prendre, à un tournant crucial de cette civilisation, lorsqu'il leur a fallu décider de la voie à suivre pour la sauvegarder.

A ma connaissance, cet aspect spécifique de la civilisation musulmane, je veux parler de son aspect purement scientifique, n'a jamais été abordé d'une manière nette et systématique, car on a toujours mêlé l'aspect religieux à toute sorte d'activité, en posant, au départ, comme postulat incontournable, que l'Islam englobé à la fois l'aspect spirituel et l'aspect temporel de toute activité humaine.

Pourtant tous les musulmans sont d'accord pour estimer que leur retard, par rapport à l'Occident dominateur, est, avant tout, d'ordre technique et technologique.

En d'autres termes ce retard se situe sur le plan purement scientifique.

Pour rechercher les causes primordiales de ce retard, il convient donc de procéder à cet éclairage spécifique afin de définir la philosophie qui est à l'origine de l'orientation qu'avait prise cette civilisation, dès le 12e siècle. Ce faisant il devient aisé de dégager les fondements mêmes de son évolution vers une situation de décadence qui est la cause profonde de son retard par rapport à la civilisation occidentale.

Je ne prétends nullement vous apporter ici une solution complète à un problème aussi complexe. Cependant j'ai la ferme conviction que cette voie, qui, je le répète, n'a jamais été explorée d'une manière systématique, pourrait conduire à une meilleure connaissance du cancer qui, depuis huit siècles, ronge une société destinée à être le guide de l'humanité, y compris dans le domaine scientifique : **"Vous êtes le peuple le plus excellent qui soit jamais surgi parmi les hommes"** (104 La famille de 'Imran 3)(1).

Comme le savent parfaitement les médecins, pour guérir une maladie il faut, au préalable, bien connaître les causes qui l'ont déclenchée.

Dans un exposé que j'ai présenté, le printemps dernier, au Club Bichr Al Khayr, ainsi que devant l'Amicale des Ingénieurs des Télécommunications et qui avait pour titre "l'Islam, le Coran et la Science", j'ai distingué trois grandes périodes dans la civilisation musulmane :

1 - **Une première période** : couvrant les 4 premiers siècles de l'Islam, c'est-à-dire du 7e au 11e siècle et qui vit naître une civilisation universelle brillante.

LES MUSULMANS FACE À LA SCIENCE

Mohamed Mili

La défaite de la flotte turque à la bataille de Lépante, en 1571, face à la flotte de la Sainte Ligue, bataille navale au cours de laquelle les turcs perdirent 117 navires alors que les chrétiens n'en perdirent que 16, a marqué le début du reflux de la civilisation musulmane face à l'avance inexorable de l'Occident. Cette défaite a mis en évidence, pour la première fois, le retard que les pays musulmans ont pris par rapport à l'Occident sur le plan technique et technologique.

Pourtant cette défaite ne produisit nullement, chez eux, la réaction salutaire qui aurait pu leur permettre de se ressaisir face à la montée spectaculaire des Pays Occidentaux.

Depuis cette bataille, en effet, l'empire Ottoman ne cessa de s'affaiblir et commença à perdre ses provinces, les unes après les autres, au profit de la Russie Tsariste, d'une part, et au profit de la France et de l'Angleterre d'autre part.

Il a fallu attendre le 19e siècle et l'invasion de l'Egypte par les armées de Napoléon, en 1798, pour que les musulmans ressentent un véritable choc, en découvrant subitement l'énorme fossé qui les sépare des pays Occidentaux.

Depuis, les musulmans se sont toujours demandés pourquoi ils ont pris un tel retard, alors qu'ils étaient en avance de plusieurs siècles sur l'Occident, sans pouvoir trouver les moyens efficaces d'y remédier.

Il est clair que depuis le 16e siècle l'Europe a progressivement renforcé sa puissance économique et sa puissance militaire grâce, en particulier, aux progrès réalisés sur le plan technique et technologique.

Conséquence directe, notamment de la révolution industrielle, cette puissanse est le fruit des nombreuses inventions et découvertes qui se sont succédées à un rythme accéléré, alors que la civilisation musulmane stagnait depuis le 12e siècle donnant l'impression d'être complètement figée.

Ce qui revient à dire que c'est dans le domaine des sciences qu'il faut rechercher les causes profondes de cette stagnation.

Puisque le retard se situe dans le domaine des sciences, la logique voudrait que l'on braque le projecteur sur ce domaine spécifique, pour mieux discerner ses contours et ses orientations en laissant dans l'ombre tous les autres aspects de la

y el de la conciencia moderadora. Porque tememos que aquel gigante proderoso siga su proceso evolutivo recurriendo sólo al desenfreno de la razón y se le muera la conciencia moderadora del todo y por completo. Ello es evidente desgraciadamente en varias regiones del mundo, lo cual pone en peligro a la humanidad entera. Hoy más que nunca, hemos de despertar dicha concienca. Nuestro patrimonio tiene remedios suficientes como para infundirle vida y resucitarla.

III - Con motivo de la celebración del día nacional de cultura, el 4 de diciembre de 1993, asistimos con los intelectuales tunecinos en el Palacio de Cartago a un evento espléndido. A pesar de la distancia que separa Túnez y la Arabia Saudí, a pesar de la diferencia del evento de aquí y de allá, el resorte común a ambos fue la cultura en tanto que campo de investigación y creatividad, de ciencia y arte.

De aquel día sacamos varios principios de los que mencionamos los siguientes :

1 - La cultura, la verdadera cultura - tal como la ha definido el Presidente Ben Ali - es la que consagra los valores del trabajo serio y de la competencia honesta por una parte, y los conceptos de tolerancia y de solidaridad por la otra.

2 - El creador, en el seno de dicha cultura, resulta habilitado para asentar sus fundamentos morales y sus piedras de toque espirituales a la luz de su conocimiento profundo de los componentes de nuestro ser civilizacional y de los factores de desarrollo.

3 - Con este tipo de cultura consciente, no vamos a contentarnos con seguir el compás de la modernidad sino que vamos a contribuir a su elaboración.

Los pueblos emprendedores, las grandes naciones no son sino la concreción de las profecías de los grandes investigadores e inventores... De ello, la cultura y los letrados sacan bastante orgullo.

A partir del coloquio de Riad sobre Al Andalus y del día nacional de cultura en Túnez, nuestras convicciones se coronan con un principio único : es que nuestro patrimonio - con todos sus valores espirituales y civilizaciónales - debe convertirse en fuerza activa y dinámica en lo más profundo de nuestro ser árabe y no en factor de inercia, de rumia y de imitación. Por lo que hemos de ir en pos de los métodos modernos eficientes y no esparar los resultados preparados al cosumo.

Dr. Jomâa Chikha

---

(1) Se celebró el coloquio sobre "Al Andalus: de la edad conflictiva a la edad contributiva" organizado por la Biblioteca Pública del Rey Abdelaziz en Riad, del 30 de octubre al 3 de noviembre de 1993.

Presentación

Entre Túnez y Riad

I - Con motivo del V° Centenario de la Caída de Granada, organizó la Biblioteca del Rey Abdelaziz un coloquio internation-al sobre "Al Andalus : de la edad conflictiva a la edad contributi-va"(1). El día de apertura del coloquio al que asistimos con un grupo de investigadores árabes fue un día memorable. Las ponen-cias presentadas durante este evento fueron la mejor prueba de que las competencias científicas eran numerosas en el mundo árabe y la intención de las autoridades de la Arabia Saudí de fo-mentar la cultura, explorar el patrimonio y alentar a los estudio-sos era sincera y concreta.

De aquel coloquio sacamos útiles ensenãnzas de las que mencionamos las siguientes :

1 - Es necesario evitar los tonos líricos o elegíacos que so-lemos utilizar en nuestros estudios a la hora de tocar temas como el esplendor de Al-Andalus o la caída de Granada. La situación actual del mundo árabe debe incitar a los investigadores a que tengan una actitud crítica ante el patrimonio aundalusí capaz de resaltar los valores civilizacionales eternos que orienten nuestro ser y nos permitan al mismo tiempo seguir los avances del si-glo.

2 - Es preciso superar los complejos que heredamos de los tiempos de inercia y de hegemonía extranjera ante los hacedores de la civilización de hoy en día. En la Edad Media, éstos conocie-ron- como nosotros en la actualidad - el atraso y el subdesarrol-lo. Sin embargo, se empeñaron en sacar provecho de nuestro pa-trimonio. Al Andalus fue el gran puente por el cual transitó la culura árabe al mundo europeo; lo que dio a luz a ese gigante poderoso con el que vivimos con una mentalidad de enanos.

3 - El enano occidental no se convirtió en gigante con sólo consumir los resultados materiales y espirituales de la civiliza-ción árabe. En efecto, sólo pudo salir de su lámpara el día en que descubrió en nuestra cultura la clave de la investigación científica. En efecto, nuestros sabios prepararon el terreno a Eu-ropa al brindarle una metodología científica eficiente basada en el desenfreno de la razón ambiciosa y la moderación de la conciencia humanista.

4 - Para nostros ya es tiempo de seguir este camino de sal-vación : no se trata de importar de Occidente sus últimos produc-tos sino más bien sus últimas innovaciones en materia de metod-ología científica. Pero en el barco de la civilización, tendremos que seguir utilizando los dos ramos : el de la razón desenfrenada

SOMMAIRE

*****

Revue d'Etudes Andalouses

1994/1414



Tunis